ABHINAVAGUPTA

ESSENZA DEI TANTRA (TANTRASĀRA)

VOLUME 2

BIBLIOTECA BORINGHIERI

iva

ABHINAVAGUPTA ESSENZA DEI TANTRA (TANTRASĀRA) VOL. 2 7

4369

S. Vlad

KS-33

Biblioteca Boringhieri

206/207

LA DOTTRINA DELL'INDIA
NELLA BIBLIOTECA BORINGHIERI

volumi pubblicati

201 Canone buddhistico Così è stato detto (Iti vuttaka)
202 Īśvarakṛṣṇa Le strofe del Sāṃkhya (Sāṃkhyakārikā)
203 Patañjali Gli aforismi sullo Yoga (Yogasūtra)
204 Abhinavagupta La Trentina della Suprema
205 Nāgārjuna Le stanze del cammino di mezzo (Madhyamaka Kārikā)
206/207 Abhinavagupta Essenza dei Tantra (Tantrasāra)

ABHINAVAGUPTA

ESSENZA DEI TANTRA

(TANTRASĀRA)

VOLUME SECONDO

PAOLO BORINGHIERI

EDITORE BORINGHIERI s.p.a.
Torino corso Vittorio Emanuele 86
© 1960, 1979
CL 61-7485-X

Introduzione, traduzione e note di Raniero Gnoli

Prima edizione nella Biblioteca Boringhieri 1979

Indice dei due volumi

Prefazione 7

Introduzione 17

Essenza dei Tantra 95

Correzioni ed emendazioni 301

Appendici e glossario 307

Nota storica sulle dottrine indiane 345

8.

Vediamo adesso la Via dei princípi.[1] Nel capitolo precedente abbiamo descritto l'insieme dei mondi — l'espressione della magnificenza divina — dove sono contenuti i multiformi, infiniti soggetti fruenti ed oggetti fruibili. La forma comune che si estende ed inerisce a tutti questi mondi è la "grande luce", cioè il Signore stesso, la cosiddetta grande generalità.[2] I princípi sono, invece, la forma comune che si estende ed inerisce solo a dati gruppi di mondi, cosí come, per esempio, ciò che si chiama terra, contraddistinta dalla proprietà di sostenere, dalla corporeità, dalla gravità, eccetera, si estende ed inerisce all'intero uovo di Brahmā, presieduto dai signori dei diversi mondi, da Kālāgni a Vīrabhadra. Tra questi princípi, si riscontra, a questo proposito, una relazione di causa-effetto: la quale è duplice, as-

1 Sui vari princípi, eccetera, cfr. l'Introduzione, pp. 83 sgg.

2 La "grande generalità" è, secondo la scuola dei grammatici, l'universale supremo, il *brahman* stesso (vedi VP, 3, Jātisamuddeśa, 33 sg., eccetera).

soluta e relativa. La relazione di causa-effetto assoluta si può definire in questo modo, come cioè, l'autofenomenizzarsi del Beato — il quale ha la natura di soggetto agente ed è perciò autonomo — nell'intero corpo del tutto, da Śiva alla terra: il quale tutto è allo stesso tempo distinto dalla sua natura propria ed in essa riposato. La relazione di causa-effetto relativa è, viceversa, costruita dalla volontà del Signore, spontaneamente assoggettatasi alla forza di necessità. Questa relazione di causa-effetto relativa si produce ogni volta che appare un rapporto necessario ed invariabile di precedenza e di successione immediate: dove il prodotto, presenti anche altri elementi, deve essere però consustanziale alla natura propria della causa.[1] Un germoglio, perciò, può nascere, senza contraddizione, o dalla volontà di uno *yogin* o da un seme o anche — come può accadere in un sogno, eccetera — da un vaso e via dicendo. Anche in questi casi, il Signore non decade dalla condizione di soggetto agente e quindi, pur nella relazione di causa-effetto relativa, la relazione di causa-effetto assoluta non cessa di esistere. Tutto quello che vediamo intorno a noi, si spiega, infatti, solo se si ammette l'esistenza di una realtà assoluta, che funga, come dire, da sostrato, su cui tutto ciò si dipinge; e non altrimenti. Il potere di causalità, quindi, può logicamente appartenere solo ad una

[1] Nel caso di un vaso, questa è, per esempio, l'argilla. Gli altri elementi sono il bastone, la ruota del vasaio, eccetera, cioè l'insieme delle cause efficienti.

combinazione di cose, costituita in questo caso, dall'insieme di tutto quello che esiste. Questo insieme, infatti, ogni volta che — grazie all'onnipotente, libera volontà della coscienza — si tratti di effettuare una nuova forma di esistenza, assume, in armonia con questa, una struttura costituita da determinate, particolari forme di esistenza e, nello stesso tempo, da determinati, particolari elementi spaziali e temporali. Di mano in mano che essa, a partire da questo momento, comincia a modificarsi, mutano infatti gradatamente, in proporzione con essa, anche le cose che essa produce. In questa maniera, l'autore di un vaso, eccetera, è, unicamente, il Signore, che ha, come natura, la libertà della coscienza, e, come corpo, tutte le forme di esistenza. Se, a questo punto, ci venisse domandato perché mai, sebbene la coscienza del vasaio non sia una cosa diversa dal Signore, ed il suo corpo cada nel numero delle forme di esistenza, vi sia, ciononostante, la presunzione che l'autore sia il corpo del vasaio e non il Signore, noi risponderemmo semplicemente che questa presunzione stessa è creata dal Signore, né piú né meno che un vaso, eccetera. Questa teoria della totalità corrobora, perciò, anch'essa la tesi, secondo la quale il soggetto agente di tutte le cose è, unicamente, la coscienza, che ha, come corpo, il tutto. Se, infatti, dove sta la casa del vasaio,[1] ci fosse, per esempio il monte Meru, il vaso che egli sta foggiando, do-

[1] "Secondo noi, le cause della produzione di un vaso sono, a parità di diritti, tanto il bastone, la corda, il disco, la mano, eccetera,

tato di tali e tali caratteristiche, non avrebbe, certo, piú luogo. La diversità di opinioni che si riscontra nei libri sacri quanto alla relazione di causa-effetto che intercorre tra i vari princípi concerne solo questa relazione relativa e, come tale, non implica nessuna contraddizione: a guisa degli scorpioni, che possono nascere ovvero dallo sterco o da una larva o dalla volontà di uno *yogin* o da un *mantra*, o da un'erba magica. Tale relazione di causa-effetto relativa l'esponiamo adesso secondo le opinioni del *Mālinī-vijaya*.

Che il Signore sia pieno di cinque potenze l'abbiamo già detto. Liberamente Egli fa prevalere sulle altre ora questa ora quella potenza manifestandosi cosí in cinque modi diversi; talché, quando a prevalere è l'intelligenza, si ha il principio Śiva, quando la beatitudine, il principio Potenza, quando la volontà, il principio Sadāśiva, e, consistendo la volontà in una sorta di assenso interiore, formato da uno stato di equilibrio tra la conoscenza e l'azione,[1] quando la conoscenza, il principio Īśvara, quando l'azione, il

combinati insieme, quanto cose lontane e future. Se infatti nella casa del vasaio ci fosse il monte Meru o qualche cosa futura, il suo vaso non potrebbe certo aver luogo, impedito da questi ostacoli. Nello stesso modo che il disco assume valore causale in uno spazio ed in un tempo determinati, il Meru, la venuta futura di Kalkin (un'incarnazione di Viṣṇu), eccetera, lo assumono anch'essi, nell'àmbito dei propri limiti spaziali eccetera." (TA, IX, p. 36.) Cfr. anche BV, II, pp. 172 e 227.

1 La volontà è una specie di assenso interiore, costituito ugualmente di conoscenza e di azione, diretto verso il prodotto futuro (cfr. BV, II, p. 169 e Utpaladeva, comm. alla *Śivadṛṣṭi*, p. 7).

principio Sapienza Pura. I signori di questi princípi sono, in successione, Śiva, la Potenza, Sadāśiva, Īśvara e Ananta. Costoro cosí come Brahmā, cioè la divinità che presiede alla compagine "cessazione" senza per questo essere un principio a sé stante, non debbono essere confusi coi princípi cui presiedono. Tali princípi sono soltanto le forme generali che si estendono ed ineriscono a cinque gruppi di entità particolari, cioè i Divini, i Potenziati, i Grandi Signori dei Mantra, i Signori dei Mantra, ed i Mantra, che, tutti insieme, costituiscono la via pura, nella quale il creatore è, direttamente, Śiva. La via impura è creata, invece, da Aghoreśa, chiamato anche Ananta, allo scopo di rendere possibili le fruizioni dei "minimi", che, perturbati per volontà del Signore, sono, appunto, tutti smaniosi di fruizioni. Questa agitazione smaniosa è costituita dalla presunzione della propria finitezza, della propria imperfezione, e non consiste in altro se non in un desiderio non ancora oggettivato, in una disposizione spirituale favorevole alla ricezione delle limitazioni future, sicché la maculazione non costituisce un principio diverso dall'anima. Il principio attaccamento consiste, invece, in un desiderio limitato dall'oggetto: doveché il termine "oggetto" deve essere inteso in un senso generale, senza altra specificazione; l'altra specie di attaccamento, la qualità, cioè, della mente,[1] muta, invece, col mutare degli oggetti.

[1] Secondo il sistema Sāṃkhya, la mente ha otto qualità, quattro buone e quattro cattive, fra cui l'attaccamento.

Mā il divario che corre tra queste due forme di attaccamento sarà esposto in seguito. La detta maculazione non è nient'altro se non la stessa volontà del Signore di oscurare se stesso; ma, tuttavia, essa è pur sempre una cosa reale, ché, se la terra, eccetera, sono cose reali, lo debbono, anche esse unicamente all'essere costituite ed animate dalla volontà del Signore. Se questa maculazione, negli "enti privi di organi a causa della conoscenza",[1] esiste ancora, ma, prossima a sparire, non è quindi in grado di dare alimento all'azione carmica, suo prodotto, negli "enti privi di sensi a causa della dissoluzione" si trova, invece, affatto spiegata. La causa efficiente delle fruizioni proprie delle molteplici forme della trasmigrazione è, perciò, l'azione carmica, corroborata dalla maculazione, talché è stato detto a ragione che la creazione di Aghoreśa è diretta ai fini di rendere possibili le fruizioni dei "minimi" colpiti dalle tracce latenti di altre fruizioni, fruite in precedenza. La perturbazione della maculazione è poi provocata, unicamente, dalla volontà del Signore in quanto che una cosa insenziente è, in sé e per sé, priva di ogni forma di efficienza. Ciò che va sotto il nome di "minimo" è niente meno che una manifestazione coscienziale ed acoscienziale allo stesso tempo, la sua coscienzialità consistendo nella sovranità e la sua acoscienzialità nella maculazione.

La causa materiale della creazione effettuata

1 Cfr. l'Introduzione, pp. 84-85 e piú avanti, pp. 176 sgg.

da Aghoreśa è poi il principio detto *māyā*, che, per non avere altra natura che la volontà del Signore, è eterno; per essere insenzienti le cose che esso manifesterà in futuro, è insenziente; e per pervadere, eccetera, tutti i suoi prodotti avvenire, è onnipervadente. La potenza che lo manifesta è la cosiddetta *māyā* del Signore, da non essere confusa con esso. Tale duplicità di aspetti può essere estesa a tutti i princípi, dall'efficienza finita alla terra. E l'autentica di essa cosí è stata esposta dai maestri di Abhinavagupta, che, cioè, quanto si manifesta nelle nostre rappresentazioni mentali esiste in una sua forma evidente, distinta, anche fuori di noi, come, per esempio, un vaso; e cosí pure accade di *māyā*, dell'efficienza finita e via discorrendo. La stessa cosa accade anche di un fiore nell'etere, eccetera, sí che si ha un sillogismo di forma positiva. Solo quei perfetti che godono della conoscenza diretta, immediata di tutti questi princípi (*māyā*, l'efficienza finita, la materia, la mente, eccetera) sono perciò veramente perfetti.[1]

Stando cosí le cose, dal principio *māyā* deriva tutto quello che esiste. Sebbene poi questa derivazione sia, in realtà, esente da ogni successione, non può tuttavia negarsi che, secondo quanto è stato detto, una certa successione, tuttavia, apparisca. E questa viene ora esposta. Innanzi tutto, dall'efficienza finita in poi, si hanno tanti gruppi di princípi, quanti sono gli individui, co-

[1] Coloro cioè che vedono i princípi non come prodotti, nella loro forma solidificata, inerte, ma come potenze attive di Dio, della coscienza.

me può essere facilmente dedotto dal fatto che i loro effetti, ossia la corroborazione dello stato di soggetto agente, eccetera, si rivelano diversi a seconda degli individui. Qualche volta, tuttavia, questi gruppi di princípi possono, per volontà del Signore, anche unificarsi, come, per esempio, interviene nel caso di quanti assistano ad uno spettacolo.[1] Tutto questo insieme di princípi, dall'efficienza finita in poi, può essere, a questo proposito, puro o impuro; doveché quello puro (e tale esso diventa mercé una caduta di potenza divina, come diremo quando sarà il momento di illustrarle) ha per oggetto il Signore soltanto, per cui gli effetti che esso, opponendosi allora alla trasmigrazione, naturalmente produce son favorevoli al guadagno della di Lui natura propria; mentre giusto il contrario son gli effetti dell'impuro.[2] Ma torniamo a noi. Da *māyā*, nasce l'efficienza finita, che comparte al "minimo", immerso in uno stato di sonno, la condizione di soggetto agente "di qualche cosa". L'efficienza finita è per dir cosí, il primo enfiarsi del seme della trasmigrazione; e quantunque nata da uno scambievole contatto tra *māyā* e il "minimo", oggetto di modificazione da parte di essa è solo quello e non questo, il quale è immutabile. L'efficienza finita è, dunque, un prodotto

1 Cfr. l'Introduzione, pp. 85 sgg.

2 Le varie attività dell'uomo e quindi i princípi che le consentono sono pure (attività teoretiche, meditazioni, riti, eccetera) o impure (economiche, interessi pratici, eccetera). Cfr., per esempio, BV, II, p. 405 e ΤΑ, IX, p. 134.

di *māyā*. E, in virtú di tale loro intima connessione reciproca, la differenza che corre tra l'anima e l'efficienza finita non è distinguibile. Quando, tuttavia, grazie al favore dell'ente che presiede alla sfera di *māyā*,[1] ogni azione carmica è consumata, si produce allora la giusta discriminazione tra l'anima e *māyā*, mercé la quale si risiede di là da *māyā*, in forma di "ente privo di sensi a causa della conoscenza", né mai di qua da essa si trascorre; ovvero può prodursi la giusta discriminazione tra l'anima e l'efficienza finita, per cui si sta di là da questa; o la giusta discriminazione tra l'anima e la materia, mercé la quale di qua da essa non piú si trasmigra. Alla giusta discriminazione tra l'anima e la maculazione, si ha uno stato di eguaglianza con Śiva;[2] la perfetta identificazione con Lui è provocata dalla visione dell'anima in tutta la sua plenitudine. Il principio efficienza finita comparte, cosí, il fatto di essere soggetto agente "di qualche cosa"; ma chi non è dotato di conoscenza non può essere neppure soggetto agente, onde dall'efficienza finita nasce la sapienza impura, la quale somministra la facoltà di essere soggetto conoscente "di qualche cosa". Questa sapienza impura guarda la mente e percepisce discriminatamente le sensazioni di piacere, eccetera, riflesse

1 Ananta, detto anche Aghoreśa (cfr. indietro, pp. 161-2).

2 Tale stato di eguaglianza con Śiva, per le scuole scivaite pluralistiche (Siddhānta), che sostengono che le anime liberate diventano tanti Śiva, è il *summum bonum*. Cfr. anche piú avanti, p. 202.

dentro di essa, la quale, essendo costituita dalla mistione dei tre elementi costitutivi, i quali sono insenzienti, non è infatti dotata della capacità di percepire discriminatamente.[1] Tutto quello che si riflette nella mente è dunque discriminatamente percepito dalla Sapienza. La facoltà di essere soggetto agente di qualche cosa deve necessariamente ridursi alla facoltà di essere soggetto agente in qualche cosa, ché altrimenti la parte "di qualche cosa" non avrebbe piú ragione di esistere. L'operazione del principio attaccamento è diretta, appunto, verso questa parte, "in qualche cosa". Questo principio non consiste poi unicamente in un'assenza di indifferenza[2] verso le cose del mondo, dacché in questa stessa assenza di indifferenza si rivela, presente ed operante, l'attaccamento. L'attaccamento si osserva sia nella stessa indifferenza, sia nelle altre qualità della mente, come lo dimostra il fatto che anche coloro che hanno mangiato, eccetera, e son sazi, sono, quantunque privi di desideri di cibo e via dicendo, pur sempre soggetti ad un attaccamento interiore; ché, se esso non continuasse ad esistere allo stato latente, l'assenza di indifferenza non tornerebbe piú a nascere. Il tempo misura i prodotti, e, in conseguenza, anche il soggetto agente che li produce, limitato da essi. L'operazione della necessità consiste in questo,

1 La mente è inanimata, insenziente. La sapienza impura è, invece, una forza cosciente. Sui tre elementi costitutivi, vedi piú avanti.

2 Una delle qualità della mente, secondo il Sāṃkhya; cfr. indietro, p. 161.

che, cioè, mentre esiste, a parità di condizioni, un'infinita quantità di cose che potrebbero essere oggetto della sua azione, il soggetto ne sceglie tuttavia soltanto una, ad esclusione di tutte le altre. L'elemento responsabile della stessa relazione di causa-effetto è, appunto, l'operazione della necessità. Questi quattro princípi nascono, dunque, dall'efficienza finita. "Io faccio, conoscendola, desideroso, adesso, qualche cosa e, precisamente, questa cosa": quando la coscienza entra in un corpo, in un corpo sottile,[1] eccetera, ed assume questa forma, prende allora il nome di "anima imprigionata". Quest'esade costituita da *māyā*, eccetera, si chiama l'esade delle corazze, perché i princípi efficienza finita e via dicendo, sopravvenuti in seguito all'essere stata la coscienza rintuzzata da *māyā*, incombono sull'anima limitata a mo' di corazze. La facoltà di essere soggetto agente di qualche cosa è, cosí, un prodotto di *māyā*. La locuzione "di qualche cosa" è l'espressione specificatrice; la "facoltà di essere soggetto agente" l'espressione specificata. L'operazione dell'efficienza finita è, appunto, diretta verso questa facoltà di essere soggetto agente di qualche cosa; la quale efficienza finita è, a sua volta, la causa fontale della sapienza, eccetera. E tutto ciò è stato già esposto. L'oggetto dell'azione e l'oggetto della conoscenza so-

[1] Il corpo sottile, costituito secondo questa scuola da otto elementi (i cinque elementi sottili, la mente, il senso dell'io e il senso interno; vedi piú avanti, pp. 169 sgg.) è, per cosí dire, il ponte che consente il passaggio da una esistenza all'altra.

no espressi dalla parte specificatrice: "di qualche cosa". Ora, quando l'efficienza finita separa da se stessa questa parte, si verifica automaticamente la creazione del principio materia che, parimenti chiamato lo stato d'equilibrio dei tre elementi costitutivi, consiste in una mera generica oggettività, da cui solo in un secondo tempo si sviluppano le forme di esistenza fruibili particolari, costituite ed animate dalle sensazioni di piacere, di dolore e di stupore. La creazione, ad un tempo, della diade di soggetto fruente e di realtà fruibile dipende, quindi, dal principio efficienza finita.

Naturalmente, se, come è stato detto, la creazione di tutti questi princípi si svolge, in senso assoluto, indipendentemente da ogni forma di successione è stato però anche detto che una forma di successione si manifesta pur sempre. Tra gli stessi princípi della sapienza impura, dell'attaccamento, eccetera, si osserva, in effetto, non solo una forma di successione, ma una forma di successione che può presentare diversi aspetti. In altri termini, mentre quanto ad alcuni individui una forma di esistenza può essere, prima, oggetto di attaccamento e, dopo, di conoscenza, rispetto ad altri può invece accadere che essa sia, prima, oggetto di conoscenza e, dopo, di attaccamento. In questo senso, anche se alcune scritture — il *Rauravatantra*, eccetera — invertono l'ordine di successione dei princípi, questo non implica veruna contraddizione.

Quando questo stato di oggettività, di fruibi-

lità generica entra in perturbazione,[1] si ha il principio degli elementi costitutivi; dove il piacere, che consiste in una specie di luce fruibile, è l'albedine; il dolore, che oscilla continuamente tra la luce e l'assenza di luce, e che ha quindi come natura l'azione, è la rubedine; e lo stupore, che consiste in un'assenza di luce, è la nigredine. Questi tre elementi costitutivi formano la realtà fruibile: tutti i vari prodotti possono essere effettuati dalla materia, solo se essa è cosí perturbata, ché, altrimenti, non è in grado di produrre alcunché. In base, dunque, a questa considerazione bisogna necessariamente ammettere l'esistenza di una perturbazione intermedia, col che resta dimostrata l'esistenza di un principio distinto, che il Sāṃkhya omette di elencare, ossia il principio degli elementi costitutivi. La detta perturbazione è poi effettuata dalla divinità che presiede alla materia, ché altrimenti non si potrebbe spiegare perché essa si produca solo nei riguardi di alcune anime determinate e di altre no. Successivamente, dal principio degli elementi costitutivi nasce il principio mente, dove la luce dell'anima e l'oggetto sensibile depositano la loro immagine riflessa. Dal principio mente nasce poi il senso prodotto dell'io, grazie a cui un individuo erroneamente presume che quanto non è il suo vero sé (vale a dire la luce dell'anima riflessa nella mente, inficiata dal contatto

[1] Questa scossa o perturbazione è provocata da Śrīkaṇṭha, la divinità che presiede alla materia. Secondo il sistema Sāṃkhya la materia è invece attiva di per se stessa.

colla realtà sensibile) invece lo sia, cosí come quando si presume che un pezzo di madreperla sia invece un pezzo di argento. E da questo segue che il senso dell'io è un "prodotto":[1] col quale termine, viene qui appunto designata la sua condizione di prodotto dell'io puro. Questa interpretazione non è, naturalmente, accettata dal Sāṃkhya; il Sāṃkhya, infatti, non ammette che il sé sia costituito dal pensiero, dall'io. Ma secondo noi esso non solo è tale, bensí dotato anche di facoltà di azione. Questa, in tutta la sua purezza, non è infatti altro che un pensiero privo di ogni controparte, naturato dallo stupirsi del proprio stesso sé, in altri termini l'io.

Questo è, del senso prodotto dell'io, l'aspetto di organo di senso. L'aspetto suo creativo o naturante è triplice anch'esso, in base ai tre elementi costitutivi della materia, ossia albedine, eccetera. Il senso prodotto dell'io albescente è, a questo proposito, quello da cui nascono il senso interno ed i cinque mentali;[2] doveché, quando ciò che deve nascere è il senso interno, il senso dell'io si munisce di una capacità di produzione di tutti gli elementi sottili;[3] quando è, invece, l'udito, esso è caratterizzato dalla sola

1 Tale, secondo Abhinavagupta, il valore del termine *kāra*, che, indica dunque implicitamente il fatto che esso è una produzione dell'io autentico.

2 I cinque sensi mentali sono l'udito, il tatto, la vista, il gusto e l'odorato. Il senso interno è una specie di *sensorium commune* che riunisce le immagini elementari che gli vengono offerte dai sensi e le trasmette in una forma piú elaborata alla mente.

3 Gli elementi sottili sono il suono, il tatto, il colore, il sapore, e l'odore. Essi sono prodotti dal senso dell'io nigrescente.

capacità di generare il suono; e quando, infine, è l'olfatto, esso è, a questo scopo, provvisto della capacità di produzione degli odori. Coloro che dicono che i sensi mentali derivano dagli elementi grossi, si trovano in errore;[1] le nozioni "io odo", eccetera (il fatto, cioè, che essi si trovino, costantemente, in combinazione coll'io), dimostrano chiaramente che essi sono un prodotto del senso dell'io. Oltre a ciò proprio per questa ragione, che sono, cioè, strumenti di azione, essi debbono, necessariamente, essere in qualche modo collegati con una parte del soggetto agente,[2] ché altrimenti bisognerebbe ricorrere ad altri strumenti di azione e, in conseguenza, si cadrebbe in un regresso all'infinito. E questa parte del soggetto agente è, appunto, il senso dell'io. In conseguenza di tutto ciò, si può dire che l'anima abbia due strumenti d'azione principali, cioè nei riguardi della conoscenza, la sapienza impura e, nei riguardi dell'azione, l'efficienza finita;[3] anche i ciechi e gli storpi sono, infatti, in possesso di una facoltà di conoscenza e di azione interiori, che si basano sulla stessa natura del loro io. Quando poi nel senso dell'io albescente, la parte elementi sottili si trova in uno stato di particolare emergenza, nascono, da

1 I seguaci del sistema Nyāya (cfr. *Nyāyasūtra*, 1, 1, 12).

2 Altrimenti non sarebbero piú strumenti di azione, ma semplicemente oggetti di azione. Per eseguire un'azione si dovrebbe ricorrere quindi ad altri strumenti e cosí via di seguito.

3 I cinque sensi mentali ed i cinque sensi di azione (voce, mani, organi escretori, genitali, piedi) sono rispettivamente considerati come la solidificazione della sapienza impura e dell'efficienza finita.

esso, i cinque sensi di azione. Il senso dei piedi non è, per esempio, altro che una forma del senso dell'io, capace di effettuare un prodotto; la quale si esprime nell'azione "io cammino". Se la sede principale di questo senso sono i piedi, esso, però, può sussistere anche altrove; la possibilità dell'azione di camminare non cessa, quindi, di esistere neppure nei riguardi di un monco. In questo modo, si evita di cadere nell'errore di ammettere che un organo possa produrre gli effetti propri di un altro. L'esistenza dei cinque sensi di azione è impossibile fare a meno di ammetterla.[1] Per la ragione che abbiamo detto, ogni azione dev'essere, infatti, prodotta da uno strumento di azione. Ora, l'azione per eccellenza consiste nel camminare, eccetera, e non nella percezione di un colore, eccetera; tant'è vero che, secondo il Vaiśeṣika[2] la percezione di un colore, eccetera, è una qualità. I sensi di azione sono cinque: cinque sono, infatti, le intenzioni che si possono avere, ossia, esteriormente, un'intenzione di lasciare, un'intenzione di prendere, un'intenzione di lasciare e di prendere, un'intenzione priva di ambedue, diretta, quindi, verso un riposo nell'essere proprio. A queste quattro intenzioni corrispondono, in ordine di successione, i sensi degli organi escretori, delle mani, dei piedi e dei genitali. Interiormente, c'è il senso della parola; l'azione verso la

[1] Dal Nyāya i cinque sensi di azione non sono ammessi.

[2] Il Vaiśeṣika è, come il Nyāya ed il Sāṃkhya, uno dei sei sistemi classici indiani.

quale è diretta l'intenzione da cui esso è determinato si svolge nel soffio vitale. Se, quindi, l'azione di camminare viene per avventura effettuata dalle mani, sede di un senso diverso da quello dei piedi, si deve, ciononostante, pensare che quest' azione è parimenti eseguita dal senso dei piedi. Questo dimostra che quantunque esista un'infinità di azioni possibili, ciò non implica, tuttavia, un'eguale infinità di organi di senso. I seguaci del Sāṃkhya sostengono che tanto la mente ed i dieci sensi, quanto gli elementi sottili debbono essere permeati dal senso prodotto dell'io rubescente.[1] Altri, viceversa, sostengono che il senso interno nasce dal senso dell'io rubescente.[2] Altri ancora dicono che la mente nasce dal senso dell'io albescente, ma che i sensi nascono dal senso dell'io rubescente.[3] I cinque elementi sottili (che sono unicamente una forma di realtà conoscibile) nascono dal senso prodotto dell'io nigrescente, quando, cioè, esso tende ad offuscare la parte fruitrice, il soggetto agente. L'elemento sottile suono è, a questo proposito, la forma unica, generica, priva di ogni specificazione, esente da ogni perturbazione, che precede

1 Secondo il Sāṃkhya, il senso dell'io albescente ed il senso dell'io nigrescente (da cui nascono gli elementi sottili) debbono essere aiutati dal senso dell'io rubescente; altrimenti sono sterili, improduttivi.

2 Secondo il *Mālinīvijaya* (1, 31), il senso interno nasce dal senso dell'io rubescente; i dieci sensi dal senso dell'io albescente e gli elementi sottili da quello nigrescente. Questa è anche la dottrina preferita da Abhinavagupta (TA, IX, p. 223).

3 Tale è l'opinione dello Scivaismo pluralistico (cfr., a questo proposito, TA, IX, p. 221 e Sadyojyotiḥ, *Bhogakārikā*, pp. 21 sg.).

i diversi suoni particolari, consistenti in determinate perturbazioni. La stessa cosa si può ripetere nei riguardi degli altri elementi sottili, fino all'odore. L'elemento sottile suono, perturbato, origina l'etere, che ha la funzione di originare lo spazio dove si dispongono le cose; il suono, infatti, dà modo alle cose espresse dalle parole di disporsi dentro di esso. L'elemento sottile tatto, perturbato, diviene vento. Naturalmente, insieme col tatto dev'essere presente anche l'elemento sottile suono, in quanto il vento non può sussistere senza l'etere. Il colore, perturbato, diventa fuoco; in modo analogo, insieme con esso si debbono trovare le due qualità precedenti. Il sapore, perturbato, diventa acqua; analogamente, insieme con esso si debbono trovare i tre elementi sottili precedenti. L'odore, perturbato, diventa terra; e, similmente, insieme con esso si debbono trovare i quattro elementi sottili precedenti. Altri ritengono che il vento sia effettuato dal suono e dal tatto; collo stesso criterio, ritengono che la terra sia effettuata dai cinque elementi sottili.[1] La terra non è altro che un aggregato di qualità, non diversa da esse. In tutto questo gruppo di princípi, i princípi forniti di qualità via via piú elevate interpenetrano, di regola, quelli dotati di qualità meno elevate. La maggiore elevatezza di una qualità rispetto a un'altra si può cosí definire, che cioè una qualità è piú elevata di un'altra, quando questa non

1 Abhinavagupta si riferisce qui probabilmente a Sadyojyotiḥ, *Bhogakārikā*, p. 11.

può sussistere senza di quella. Il principio terra è, perciò, interpenetrato da tutti gli altri, dall'acqua fino a Śiva. E in modo analogo l'acqua è interpenetrata dal fuoco, eccetera. La stessa cosa si ripete nei riguardi di tutti gli altri princípi, fino alla Potenza.[1]

> Gli elementi piú grossi, gli elementi
> sottili, i sensi, la materia, l'anima
> le corazze, i princípi puri, dalla
> saggezza alla potenza, tutti questi
> altro non sono che le onde che emanano
> dal mare della propria coscienza.

1 In altre parole, i princípi inferiori non possono sussistere senza quelli superiori, che li pervadono ed interpenetrano. "I vari princípi, ossia la terra, eccetera (dice Abhinavagupta nel suo commento alla *Parātriṃśikā*, p. 140), non possono esistere senza quelli che, rispettivamente li precedono (l'acqua, eccetera), i quali costituiscono, dunque, la loro natura propria. La terra, infatti, non può esistere senza l'acqua. E non si vede, in effetto, che, nella solidità, è insita la fluidità? In base a questo principio, gli elementi grossi non possono esistere senza gli elementi sottili; questi, senza i vari sensi; i sensi, senza l'accertamento; tutti questi, a loro volta, non possono esistere separatamente dalla causa-radice (la materia), la quale, in forma sottile ed indivisa, li pervade tutti; la materia radice, che è oggetto di fruizione, non può esistere senza il soggetto fruitore, il quale è, a causa di questo vario fruibile, contratto, e, in virtú di questa contrazione, soggetto ai vari legami, cioè il tempo, l'efficienza finita, eccetera. Il soggetto fruitore è, allo stesso tempo, costituito di coscienza. La coscienza, a sua volta, non può divorziare dalla sua pienezza e diventare contratta, senza la libertà, cioè *māyā*, la quale è, di questa contrazione, la causa. La libertà di contrarsi implica, da parte sua, tutta una serie di stati di contrazione, in cui entra l'essenza stessa della non contrazione. Essa non può quindi esistere senza una realtà quasi non-contratta, quasi espansa e pienamente espansa. Tutto quello infine, che appare, senza Bhairava, che è, libero e pieno, l'essenza stessa dell'apparire, non sarebbe che un nulla."

9.

Soggetto di questo capitolo è adesso la speciale settuplice partizione dei sopraddetti princípi, esposta dal Signore stesso nel *Mālinīvijaya* ed in esso soltanto.[1] I soggetti possessori di potenza sono, a questo proposito, sette, cioè Śiva, i Grandi Signori dei Mantra, i Signori dei Mantra, i Mantra, gli enti "privi di organi a causa della conoscenza", gli enti "privi di organi a causa della dissoluzione", e, infine, gli enti "dotati di organi". Questi soggetti possessori di potenza possiedono sette potenze, una per uno. In base a questa divisione, ogni principio, dalla terra fino alla materia, può essere guardato, come vedremo piú sotto, da quattordici lati diversi, che, aggiuntavi la natura propria, fanno quindici. Questa, da parte sua, consiste nella conoscibilità presa in sé e per sé, è, per dir cosí, confinata in se stessa e deve la sua esistenza alla grazia della venerabile Infima. Di una cosa si dice invece che ab-

1 Nel cap. 2 di tale opera.

bia una natura potenziata quand'essa riposa in soggetti conoscenti, le cui rispettive potenze si trovino in stato di emergenza. E tale aspetto si deve alla grazia della venerabile Suprema-Infima. Tale natura potenziata, essendo sette le potenze, è inoltre settuplice. Quando infine una cosa riposi in soggetti conoscenti, dove quanto prevale è la natura di soggetti possessori di potenza, si dice allora di essa che ha la natura di Śiva, di soggetto possessore di potenza. Tale aspetto, — che, essendo (come si è detto) sette i soggetti possessori di potenza, da Śiva agli enti "dotati di organi", è anch'esso settuplice, — si deve alla grazia della venerabile Suprema.

Il divario che corre tra i diversi soggetti conoscenti si deve alla diversa natura delle potenze, che, al fine di renderla chiara, viene qui appunto esposta, a cominciare dagli enti "dotati di organi". Adunque, gli "enti dotati di organi" possiedono due potenze, cioè la sapienza impura e l'efficienza finita, di cui le potenze dei sensi di conoscenza e d'azione non sono infatti che una particolare modificazione.[1] Gli "enti privi di organi a causa della dissoluzione" possiedono anch'essi queste due medesime potenze, le quali però, a causa dell'assenza di ogni oggetto sensibile, si trovano ora in uno stato di non evidenza.[2] Gli "enti privi di organi a causa della conoscenza" le possiedono in via di dissoluzione. I Man

[1] Cfr. cap. 8, pp. 171-2.

[2] Questo genere di enti è immerso in uno stato di sonno, di vuoto, nelle epoche di dissoluzione cosmica.

tra, per loro parte, possiedono la sapienza pura in via di risveglio, ma accompagnata dalle impressioni latenti delle due potenze anzidette. I Signori dei Mantra possiedono la sapienza pura interamente risvegliata, priva delle dette impressioni latenti; i grandi Signori dei Mantra, in via di assumere la natura di potenza di volontà, tutta essenziata di libertà; e Śiva, infine, naturata di volontà, diventata la libertà stessa in tutta la sua evidenza. Tali le sette principali specie di potenze. La diversità che corre tra i diversi soggetti conoscenti possessori di potenza è causata dall'influenza delle dette potenze. La diversità degli strumenti di azione determina infatti la diversità dei soggetti agenti; e fungere da strumento di azione può solo una potenza inseparata dal soggetto agente e nessuna altra cosa, a rischio di cadere in un regresso all'infinito, eccetera.[1] In realtà, tuttavia, esiste solo un unico soggetto conoscente, riposato nella sua intelligenza libertà beatitudine.

A questo proposito, quando la terra è percepita come riposata unicamente nella sua natura propria, quanto di essa appare è allora questa soltanto. Ma se, vedendo una cosa, io penso: "questa cosa, che io adesso conosco, è vista dagli occhi del tale, conosciuta dal tale", quanto di essa appare è allora una natura diversa, fatta dalle potenze proprie degli "enti dotati di organi", dai possessori di potenza "dotati di organi". Ed il

1 Cfr. cap. 8, p. 171.

medesimo dicasi fino a Śiva, ché nulla vieta che non si possa avere un'esperienza della realtà, diversa dalla precedente, dove io il tutto lo vedo risolto nella potenza di Śiva, riposato nella natura di Śiva. Ma (voi mi direte) se l'essenza di una cosa consiste in questo nostro saperla conosciuta da altri,[1] non solo questo suo essere cosí saputa dovrebbe essere uguale per tutti, ma anch'esso potrebbe essere oggetto di un analogo sapere, per cui si avrebbe un regresso all'infinito, onde tutto il mondo risulterebbe tra cieco e addormentato e si avrebbe la coesistenza, in uno stesso soggetto, di due qualità opposte e contraddittorie, dovute all'esserci e non esserci a un tempo di tale sapere.[2] Ma (ed ecco la nostra replica) l'essenza di una cosa consiste forse in questo suo essere cosí saputa? E non abbiamo forse noi detto che essa è la natura propria, da noi elencata appunto a parte? Ma che cos'è allora di una cosa (voi continuerete) quest'essere cosí saputa? Orbene, questo suo esser cosí saputa non è, di una cosa, altro che quell'aspetto di essa che è visto riposarsi o nella potenza di un soggetto conoscente o in un soggetto conoscente. E tale aspetto è luminoso di luce propria e non concerne nessun altro soggetto: onde i detti controsensi, cioè il fatto che tutti lo dovrebbero conoscere, il re-

1 Letteralmente: "conoscibilità" (*vedyatā*).

2 Se l'essere una cosa cosí saputa fosse non solo ciò per cui una cosa è cosí saputa, ma potesse essere essa stessa oggetto di un analogo sapere, si avrebbe la coesistenza, in uno stesso soggetto, di due qualità opposte.

gresso all'infinito e la coesistenza di due qualità contrarie, sono, in modo definitivo, tolti di mezzo.

Anche se di una cosa si sa che è vista da infiniti soggetti conoscenti, tale suo aspetto che ad essa si aggiunge rimane sempre uno, in quanto che, rispetto ad essa, tutti questi soggetti formano in realtà un'immagine unica.[1] Questo ragionamento, che cioè una cosa verrebbe ad essere conosciuta come vista da piú soggetti conoscenti, non è perciò di ostacolo alcuno alla nostra tesi. In una cosa, tale suo aspetto, di essere cioè conosciuta come vista da altri, non è inoltre illusorio, perché produce determinati effetti. Chi, per esempio, vede che la sua amante è guardata da altri, si ingelosisce; chi vede il vaso sacrificale come riposato nell'essere proprio di Śiva, si compenetra con lui; chi vede infine una cosa come riposata in infiniti soggetti conoscenti radunati insieme, sperimenta uno stato di pienezza interiore, come ben si vede in chi, per esempio, assiste ad uno spettacolo di danzatrici.[2] Tale è insomma la natura di una cosa, quali sono i soggetti conoscenti in cui è vista riposare, ché, in armonia appunto con loro, sorge un pensiero luminoso di luce propria.[3] Tutti i vari princípi, dalla materia alla

1 Cfr. l'Introduzione, pp. 85 sgg. e piú avanti. Se essi non costituissero un'unità, si potrebbe obiettare che tale aspetto, che si aggiunge alla cosa, non sarebbe piú unitario, ma che si avrebbero tanti diversi aspetti contraddittori e vicendevolmente nullificantisi.

2 Cfr. l'Introduzione, pp. 85 sgg.

3 Il quale, come abbiamo visto, non concerne nessun altro individuo (in altre parole, non è conosciuto da nessun altro, ché in

terra, possono dunque, in questo senso, essere visti in quindici modi diversi, poiché tanti appunto sono i princípi su cui gli enti "dotati di organi" (gli enti, cioè, in cui le corazze, costituite dall'attaccamento, eccetera, sono in stato di emergenza) detengono la qualità di soggetti conoscenti. Visto da quindici lati diversi può essere, da parte sua, anche uno di questi enti, perché tanti appunto sono i soggetti che lo possono conoscere. E tutto ciò è stato spiegato distesamente nel *Tantrāloka*.[1] I princípi che vanno dall'anima all'efficienza finita possono invece essere veduti da tredici lati soltanto, perché gli "enti dotati di organi" piú non detenendo, su questo gruppo di princípi, la qualità di soggetti conoscenti, le due divisioni, costituite dai loro aspetti di potenza e possessore di potenza, non hanno piú ragione di esistere. Gli "enti dotati di organi" sono qui, in conseguenza, soltanto natura propria. Quando poi natura propria diventano gli "enti privi di organi a causa della dissoluzione" ed i soggetti conoscenti sono cinque si hanno undici divisioni;[2] quando gli "enti privi di organi a causa della conoscenza" diventano na-

tal caso, non sarebbe piú luminoso di luce propria), ma solo il soggetto in cui si manifesta.

1 Nel cap. x (vol VII).

2 Questo accade per il principio *māyā*, in cui la qualità di soggetti conoscenti è detenuta dagli "enti privi di organi a causa della conoscenza" (che a loro volta non la detengono piú nel successivo principio della Sapienza Pura) e non piú dagli "enti privi di organi a causa della dissoluzione", che la detenevano invece ancora nei princípi anima, eccetera, fino all'efficienza finita.

tura propria, ed i soggetti conoscenti son quattro, nove; quando i Mantra, ed i soggetti conoscenti son tre, sette;[1] quando i Signori dei Mantra ed i soggetti conoscenti son due, cinque;[2] quando i Grandi Signori dei Mantra ed il soggetto conoscente è uno solo, il Beato, nei suoi due aspetti di possessore di potenza e di potenza, tre.[3] Quanto infine a Śiva, sostanziato unicamente dalla libertà e beatitudine della luce, non si ha infine piú divisione alcuna, essendo Egli pienezza perfetta.

In base a codesta divisione dei princípi descritta nel *Mālinīvijaya*, che può dirsi a ragione il testo sacro piú elevato che esista, si possono esaminare anche i vari mondi e, con questo criterio, moltiplicare la loro varietà, di per se stessa già numerosa; ché, sebbene la terrestrità appartenga ugualmente a tutti i vari mondi contenuti, per esempio, nel principio terra, ossia gli inferni, i cieli, il mondo dei Rudra, eccetera, essi sono (com'è stato detto) tra sé diversissimi. Chi poi sia vago di conoscere le divisioni intermedie che si possono produrre a proposito dei vari princípi, calcolando tutte le possibili divisioni cui può dar luogo la ripartizione principale, può ricorrere al *Tantrāloka*.[4] E con questo sono stati espo-

1 Nel principio Īśvara. 2 Nel principio Sadāśiva.

3 Nel principio Potenza.

4 Ogni soggetto ("enti dotati di organi", eccetera) può, per esempio, avere le potenze proprie di un altro soggetto ("enti privi di organi a causa della dissoluzione", eccetera). In questo senso, ogni principio, dalla terra alla materia può essere contemplato da quarantanove punti di vista diversi.

sti i vari lati da cui può essere visto non solo un principio nel suo insieme, ma anche le varie cose in esso contenute, come un vaso e via dicendo.

Ma descriviamo ora il principio terra nel suo insieme, in rapporto alla natura dei soggetti conoscenti e degli oggetti conoscibili da cui è formato. Adunque, quella luce che splende in identità con esso, è Śiva, ché, com'è detto nella rivelazione, questo "*brahman* è appunto la terra". Coloro che incitano le entità dispensatrici di poteri magici attinenti al principio terra, sono i Grandi Signori dei Mantra terrestri. Le entità da essi incitate, sono i Signori dei Mantra terrestri, i quali sono pronunziati dai Mantra, che, da parte loro, possono assumere il corpo che desiderano. Gli "enti privi di organi a causa della conoscenza" terrestri sono coloro che hanno sí eseguito, secondo le dottrine scivaite, superiori alle dottrine del Sāṃkhya, eccetera, proprie delle anime imprigionate, le pratiche yoghiche inerenti alla terra, ma che non sono tuttavia riusciti a raggiungere il *summum bonum*. Coloro poi che hanno eseguito le pratiche yoghiche inerenti alla terra secondo le dottrine proprie delle anime imprigionate, diventano alla fine di un grande eone o dopo la loro morte "enti privi di organi a causa della dissoluzione" terrestri. Il fatto che lo stato di sonno profondo, in cui sono questi enti, nulla osti all'essere loro immersi in questo o in quel principio, è provato dal sorgere dei vari sogni (come quando sognamo di salire su una montagna, di traversare il mare, eccetera) che logicamente si spiega solo ammettendo tale

immersione.[1] I soggetti "dotati di organi" terrestri sono infine le entità che vivono nella certezza della loro terrestrità. Anche qui, secondo che le potenze si trovino in stato di emergenza o di riposo, si hanno quattordici aspetti diversi. E queste sono le divisioni del principio terra, in rapporto ai soggetti in cui è veduto riposarsi. La sua natura propria consiste, naturalmente, nella sua nuda oggettività. Ed il medesimo dicasi quanto agli altri princípi.

Adesso la descrizione del modo in cui, in un soggetto conoscente, tutte le sopraddette divisioni si riposano nel soffio vitale.[2] Il soffio vitale di chi percepisce una cosa (sia questa, per esempio, il colore azzurro) spira qui fin quando non si produca un'immersione nella realtà conoscibile. Il soffio vitale è, a questo proposito, costituito di sedici momenti,[3] e, mentre il primo è assolutamente indiviso, il secondo segna la manifestazione dei soggetti conoscenti; l'ultimo non è separabile dal conoscibile ed è quindi da esso co-

1 Quindi, l'essere immersi in questo o quel principio non è contraddetto dallo stato di sonno profondo. Quando noi sogniamo di salire su una montagna o di traversare il mare siamo, per esempio, rispettivamente immersi nel principio terra e nel principio acqua (nella traduzione di questo passaggio, estremamente conciso, mi sono attenuto al TA).

2 Tutte queste divisioni possono essere meditate dallo *yogin* nell'atto respiratorio. Questo stesso metodo è esposto, con qualche variante, nel *Tantrāloka*, x, pp. 129 sgg. e nel *Mālinīvijayavārttika*, pp. 90-91.

3 Costituiti, in un atto respiratorio medio, da 1/8 di secondo ciascuno (cfr. indietro, cap. 6, pp. 138 sgg.). In un'espirazione ed inspirazione se ne hanno dunque trentadue.

stituito; e il penultimo consiste nel soggetto percipiente in stato di piena evidenza. Dei dodici momenti intermedi, i primi sei, materiati di un conoscere non discorsivo e coincidenti con un onnubilamento delle rappresentazioni discorsive, spettano uno alla natura propria e gli altri cinque al progressivo espandersi della coscienza fino alle rappresentazioni discorsive, che durante tali cinque momenti restano però onnubilate. E, per esser precisi, un momento corrisponde alla volontà di espandersi della coscienza; il secondo ed il terzo al suo star per espandersi, il quale, consistendo in un'azione pienamente evidente, occupa necessariamente due momenti, perché un movimento non può mai durare un solo istante;[1] il quarto alla coscienza già espansa, il quinto al diventar essa capace di effettuare i suoi naturali prodotti; e il sesto alla natura propria. Subito dopo si hanno altri sei momenti, di cui il primo spetta allo stare per dissolversi del conoscere non discorsivo; il secondo al suo dissolversi; il terzo alla volontà di espandersi delle rappresentazioni discorsive; il quarto e il quinto allo stare per espandersi delle dette rappresentazioni, il quale, come prima, occupa due momenti; ed il sesto alle rappresentazioni discorsive espanse. Il momento che spetta al soggetto percipiente, caratterizzato dalla facoltà di effettuare i suoi propri prodotti, è stato già calcolato ed è perciò inutile contarlo qui di nuovo. Quanto ai prin-

[1] L'azione è un insieme di momenti successivi ordinati ad un unico fine (cfr. VP, III, *Kriyāsamuddeśa*, 4 e soprattutto 10).

cípi che vanno dalla terra alla materia, coloro che sono ben avvezzi a discriminare, studiosi degli insegnamenti dei maestri, distinguono cosí, ad una ad una, quindici divisioni. Ad una diminuzione del conoscere discorsivo, corrisponde un'altrettale diminuzione di momenti (come chi nel piacere si dimentichi dei trascorsi affanni), fin a quando non si ha uno stato totalmente privo di rappresentazioni discorsive.[1] Senonché i piú sono tutti immersi nel conoscere discorsivo e non pensano neanche che siffatto stato di pensiero non discorsivo, materiato dall'io, in cui il flusso delle rappresentazioni discorsive, del "questo", è onnubilato dall'io, neanche pensano, dico, che mai sia esistito, come chi, tutto immerso nel piacere, piú non si sovviene che un giorno era preda del dolore. Ma ad un certo punto, scemando di mano in mano le rappresentazioni discorsive, esso si illumina, ond'ecco la ragione di quella sentenza famosa, dove si dice che bisogna scrutare con attenzione la relazione tra soggetto percipiente e realtà percepibile.[2] Tale l'insegnamento

1 I princípi anima, eccetera, fino all'efficienza finita possono essere contemplati solo da tredici punti di vista diversi (cfr. indietro, p. 182). L'eliminazione delle rappresentazioni discorsive proprie degli "enti dotati di organi", nei loro due aspetti di potenza e di possessore di potenza, porta con sé l'eliminazione di due momenti, il tredicesimo e il quattordicesimo, i quali vengono ad arricchire la natura propria. Di mano in mano che lo yogin esperimenta stati di coscienza superiori si dimentica di quelli meno elevati. Il medesimo si ripete, *mutatis mutandis*, quanto agli altri gruppi di princípi.

2 Allusione alla stanza 103 del *Vijñānabhairava*: "La coscienza di una realtà conoscibile e di un soggetto conoscente è, sí, co-

dei Maestri di Abhinavagupta. Stabilito così l'ordine di queste quindici divisioni, i momenti diminuiscono a due a due, fin a quando tutte le divisioni costituite da un "questo" in stato di evidenza non si siano esaurite e non ci si immerga in Śiva. Quest'immersione occupa due momenti. Il primo è pienezza perfetta. Il secondo è, invece, tutto penetrato di onniscienza ed onnipotenza; e quindi questo, non quello, può, come tale, se oggetto di continuo esercizio, essere fonte di onniscienza ed onnipotenza. "Caduto un momento (com'ha infatti detto Kallaṭa) la presa di possesso dell'onniscienza e dell'onnipotenza": dove con quest'espressione egli allude alla Beata, alla venerabile Kālī, all' "essenza dei soggetti conoscenti", al Tremendo, all'intuizione creativa.[1] Ma basti qui di svelare tali dottrine se-

mune a tutti gli esseri, ma gli *yogin* si differenziano in questo, che cioè i rapporti che intercorrono tra essi due sono per essi continuo oggetto di attenzione."

1 Il primo momento è Śiva in tutta la sua pienezza, di là da ogni perturbazione, assolutamente trascendente. Il secondo è la potenza, la fonte di tutto quello che esiste, principio di azione e di conoscenza. La citazione di Kallaṭa è tratta da una sua opera apparentemente perduta, il *Tattvārthacintāmaṇi* (cfr. TA, VII, p. 142; PTV, 103; MVV, I, stanza 177). Il momento che deve cadere è il primo Śiva; lo *yogin* si deve concentrare sul secondo, cioè la Potenza. L'intuizione (*pratibhā*), qui identificata con Śiva nel suo aspetto attivo, è definita in un verso famoso di un maestro di Abhinavagupta, Bhaṭṭa Tauta (che si riferisce all'intuizione poetica) con queste parole: "L'intuizione è considerata come una conoscenza intuitiva, fonte di sempre nuove forme." In un passo assai interessante del TA, che vale la pena qui di citare, Abhinavagupta dichiara che l'intuizione (poetica e religiosa) coincide con un indebolimento del linguaggio pratico, legato alle convenzioni, che rivela un'altra dimensione di sé, e, per dir così, risuscita (cfr. in-

grete! Se oggetto di costante esercizio sono i momenti che spettano ai Grandi Signori dei Mantra, eccetera,[1] si ottengono poi i poteri magici ad essi corrispondenti.

Vediamo adesso gli stati di veglia, eccetera. Gli stati consistono, innanzi tutto, nei molteplici rapporti che si vengono a determinare tra la realtà conoscibile, l'oggetto, cioè, della coscienza, e la coscienza, nel senso che essi non sono provocati né dalla sola realtà conoscibile né dalla sola coscienza, le quali due, d'altronde, non sono mai separate l'una dall'altra. Lo stato di veglia consiste, a questo proposito, in un'immagine oggettivata ed estrinseca della realtà, la quale si estende tanto alla realtà conoscibile quanto ai mezzi di conoscenza ed al soggetto conoscente; lo stato di sogno si produce quando, rispetto a questi tre elementi, si ha invece una immagine oggettivata-oggettivante, cioè una costruzione fantastica; e quando invece, circa questi tre stessi elementi, si ha un'immagine oggettivante, la quale costi-

dietro, pp. 113-4 e l'Introduzione, pp. 48 sgg.). "Di mano in mano che questa coscienza aconvenzionale comincia a prevalere, si osserva un meravigliarsi sempre maggiore; ed a misura che le nostre parole convenzionali si immergono in queste lettere non convenzionali ed increate, si hanno diversi gradi di intuizione. Quanti si trovano in tale stato di intuizione, che coincide appunto col prevalere della nostra coscienzialità naturale, possiedono il dono della poesia, dell'eloquenza, eccetera. Chi infine riposa in uno stato di coscienza donde le convenzioni sono completamente scomparse, che cosa egli allora non sa, che cosa non conosce?" (TA, VII, 61; MVV, I, stanze 1031 sgg.). L'intuizione è, a sua volta, identificata coll'emissione (cfr. piú avanti, pp. 321 sgg.). Sull'intuizione vedi anche VP, II, 118 comm. e 144 sgg.

[1] Cioè i momenti terzo, quarto e via dicendo.

tuisce, per dir cosí, il seme da cui gli altri due sorgono, si ha lo stato di sonno profondo. Questi tre stati, — dominati rispettivamente dalla realtà conoscibile, dai mezzi di conoscenza e dal soggetto conoscente, — sono soggetti ad altre quattro divisioni ciascuno, secondo, cioè, stato di veglia, eccetera.[1] Quando poi, tutta la realtà essendosi riposata nel soggetto conoscente e tendendo questo a ricuperare uno stato di pienezza perfetta, si produce, in virtú appunto di questo fatto, un'immagine della realtà in via anch'essa di ricuperare perfetta pienezza, si ha allora il quarto stato, il quale consiste nella pura azione di vedere — "vedo" — trascendente, cioè, la triade forma vista io, e, come tale, in una pura soggettività, indipendente da ogni mezzo esteriore,[2] essenziata di libertà. Tale stato consacra all'esistenza i tre stadi di soggetto conoscente, di mezzi di conoscenza e di realtà conoscibile, che sorgono rispettivamente di mano in mano che ci si dilunghi da esso; il quale, per dovere tali tre stati al suo favore la loro esistenza, è, in questo senso, triplice. Questi quattro stati sono chiamati dagli *yogin* coi nomi di Corporeo, Immaginativo, Formale e Transformale. Quanti son avvezzi a scrupolosamente riflettere, li chiamano invece Onnipropizio, Pervasione, Gran Pervasione ed Accumulazione.[3] L'esatta ragione di que-

1 In altre parole, si può avere una veglia-veglia, una veglia-sogno, un sogno-veglia, eccetera.

2 In questo caso, la forma, la vista e l'io limitato.

3 Questi otto nomi, da me tradotti secondo l'interpretazione di

sti termini è stata esposta nel *Tantrāloka* e nel commento in versi al *Mālinīvijaya*. Ciò che poi abita nell'interno di ogni cosa, che è perfettamente pieno, è lo stato Trans-quarto, chiamato anche coi nomi di Tutto-trascendente e di Grande Accumulazione. Oltre a ciò,[1] mentre lo stesso stato di veglia si ha ogni volta che una cosa apparisce in un modo evidente stabile ininterrotto, giusto il contrario deve dirsi dello stato di sogno, che rappresenta l'esperienza esistenziale degli "enti privi di organi a causa della dissoluzione". Lo stato di sonno profondo, che è l'esperienza esistenziale degli "enti privi di organi a causa della conoscenza", coincide con una totale nescienza della realtà. Il quarto stato consiste in una perfetta identificazione della realtà sensibile col soggetto, ed è l'esperienza esistenziale dei Mantra, eccetera. Lo stato Trans-quarto trascende tutti gli altri e consiste nell'immedesimazione di ogni forma di esistenza con Śiva.

Se, a questo proposito, le divisioni sono quindici, i cinque stati corrispondono alla natura propria e agli "enti dotati di organi", agli "enti privi di organi a causa della dissoluzione", agli "enti privi di organi a causa della conoscenza", ai Mantra, ai Signori dei Mantra ed ai Grandi Signori dei

Abhinavagupta, ricorrono nel *Mālinīvijaya*, cap. II, 36 sgg. Essi sono commentati nel *Tantrāloka*, X, pp. 162 sgg. e nel *Mālinīvijayavārttika*, pp. 92-93. Ogni stato ha dunque tre nomi diversi, uno volgare, uno yoghico ed uno, per dire così, filosofico.

1 Nelle righe seguenti. Abhinavagupta espone qual è, quanto ai detti stati, l'opinione, egualmente valida, di Utpaladeva (cfr. LV, II, pp. 233 sgg.).

Mantra, e a Śiva;[1] se tredici, alla natura propria, agli "enti privi di organi a causa della dissoluzione", eccetera; se undici, alla natura propria, alla potenza degli "enti privi di organi a causa della conoscenza", agli "enti privi di organi a causa della conoscenza", eccetera; se nove, alla natura propria, ai Mantra, ai Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra e a Śiva; se sette, alla natura propria, ai Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra, alla Potenza e a Śiva; se cinque, alla natura propria, alla potenza dei Grandi Signori dei Mantra, ai Grandi Signori dei Mantra, alla Potenza e a Śiva; se tre, alla natura propria, alla potenza di azione, alla potenza di conoscenza, alla potenza di volontà, e a Śiva. Questi cinque stati son poi visti da chi è avvezzo allo *yoga* ed alla speculazione, perfino in Śiva, quantunque indiviso, dove sono immaginati corrispondere alle potenze di azione conoscenza volontà beatitudine intelligenza.

Qui dalla terra a Śiva, in tutti i vari
princípi non c'è cosa che risplenda
non riposata nella coscienza
del soggetto: e quest'è di molte sorti.
Però cercate in questo conoscibile
di ottenere quel piano essenziato
di pensiero, dell'io, di libertà,
scevro da ogni limitazione
da lui via via esulata, senza immagini:
ottenete il vero essere del sé!

[1] Su questa e sulle seguenti equivalenze, cfr. lo specchietto a p. 335.

10.

Esposta la Via dei princípi, rimane ora da esporre la Via delle compagini. A quel modo, in effetto, che i princípi sono, come si è detto, la forma comune che si estende ed inerisce a piú mondi, cosí le compagini — cosí chiamate appunto perché compaginano piú cose diverse in una forma unica — sono la forma comune che si estende ed inerisce a piú princípi, collettivamente. La compagine "cessazione" consiste, a questo proposito, nella terra; ed è cosí chiamata perché colla terra la creazione dei princípi cessa. La compagine "fondamenta" consiste nei princípi compresi tra l'acqua e la materia ed è cosí chiamata, perché, in qualità di causa, adempie alle funzioni di alimentare e di empire. La compagine "sapienza" è costituita dai princípi compresi tra l'anima e *māyā* ed è cosí chiamata perché la scomparsa della realtà conoscibile coincide con un accrescimento di coscienza. La compagine "quiescenza" consiste nei princípi compresi tra la Pura Sapienza e la Potenza e cosí si chiama perché

in lei le onde delle corazze si acquetano. Queste quattro compagini corrispondono ai quattro uovi della terra, della materia, di *māyā* e della potenza.[1] Né questo aver la realtà, fino al principio Potenza, una natura oviforme contrasta colla ragione, ché, stando le potenze della terra eccetera in ogni dove fino al principio Potenza, ed avendosi quindi fino ad esso una sensazione tattile di un'altra cosa che a noi si opponga, si ha, implicita in questa sensazione, una certa resistenza, la quale è appunto uno dei caratteri della natura di uovo. La compagine "ultra-quiescenza" consiste infine nel principio Śiva, che, nella misura in cui nell'insegnamento, nella meditazione, nell'adorazione e via dicendo assume una natura creata, "compaginata", è anch'esso una compagine.[2] La suprema realtà è tuttavia autonoma e perciò anche in Śiva ciò che di lui non può essere oggetto di conoscenza, trascende ogni compagine. Tutti i trentasei princípi non sono altro, cosí, che queste cinque compagini. Questi trentasei princípi si possono, oltre a ciò, dividere in cinque grandi tipi. Mentre, cioè, dieci princípi sono compresi nella realtà conoscibile, la quale è duplice, ossia grossa o sottile, altri dieci fanno parte della realtà sensoria, la quale può essere o pura ovvero in contatto colla natura del soggetto agente; cinque princípi son dovuti alla natura del soggetto agente in sta-

1 Cfr. indietro, cap. 7, pp. 153-4.
2 Cfr. l'Introduzione, pp. 44 sgg.

to di evidenza ma subordinato però agli organi di senso; cinque alla natura del soggetto agente in stato di purezza; ed altri cinque, privi di ogni differenziazione, tendono ad uno stato di totale dischiudimento.[1] Il trentaseesimo principio, Śiva, è infine esente da ogni limitazione. Nel momento stesso in effetto che tale principio è oggetto di insegnamento o di meditazione, la parte meditata o insegnata assume automaticamente i caratteri del piano della compagine "fondamenta", mentre l'altra parte di esso si trasforma in un trentasettesimo principio. E se anche questo diventa a sua volta oggetto di meditazione, Śiva diventa un trentottesimo principio; né, con questo processo, si cade in un regresso all'infinito: ché, posto infatti che anche questo trentottesimo principio, che è perfetta, illuminata libertà, fosse per essere oggetto di meditazione e quindi realtà conoscibile, di nuovo Śiva si convertirebbe immediatamente nel trentasettesimo.[2] Il trentaseesimo principio trascende, da parte sua, tutti gli altri, e non è escluso in questo senso, da ogni possibile limitazione. E tale è la dottrina delle cinque compagini.

Secondo la dottrina dei tre princípi, dai "soggetti forniti di organi" fino ai "soggetti privi di

1 Questi gruppi sono dunque costituiti, in ordine di successione, dai cinque elementi grossi, i cinque elementi sottili, i cinque sensi mentali, i cinque sensi di azione, il senso interno, la mente, la materia e l'anima, le cinque corazze, *māyā*, la Sapienza Pura, Īśvara, Sadāśiva e la Potenza.

2 Cfr. l'Introduzione, pp. 44 sgg.

organi a causa della conoscenza", si ha la compagine del Sé; dai Mantra fino al principio Īśvara, si ha la compagine Sapienza ed il resto è la compagine Śiva. La stessa cosa si ripete, *mutatis mutandis*, a proposito della dottrina dei nove princípi e via discorrendo.

Le vie che insistono sulla parte conoscibile sono tre, vale a dire, la Via dei mondi, la Via dei princípi e la Via delle compagini; le quali vie sono, rispettivamente, dotate di una forma grossa, sottile e suprema. Le vie riposate nel soggetto conoscente sono, anch'esse, tre, cioè la Via delle formule di lode, che coincide collo stato dei mezzi di conoscenza, la Via dei *mantra*, che si produce, quando lo stato tempestoso di perturbazione, suscitato dai mezzi di conoscenza, sta per calmarsi, e infine la Via delle lettere, la quale si ha quando, questa perturbazione calmatasi, si è manifestato uno stato di piena soggettività. Questa via si effettua grazie appunto a un riposo dentro la soggettività in tutta la sua pienezza. La via, in realtà unica, può dunque ben dirsi divisa in sei parti.

Una formula, un *mantra*, una lettera, sedici mondi, il principio terra. Questa è la Cessazione.[1] Ventitré princípi, ventitré lettere, cinquanta-

1 I *mantra* e le formule (cfr. indietro, Introduzione, pp. 48 sgg. e lo specchietto a p. 327) sono in realtà infiniti. Quelli qui elencati sono, a quanto pare, quelli di maggiore importanza rispetto a questi princípi, eccetera. In questo caso la formula, il *mantra* e la lettera sono tutte e tre *kṣ*. I sedici mondi sono Kālāgni eccetera fino a Vīrabhadra.

sei mondi, cinque *mantra* e cinque more; un'altra compagine.[1]

Sette princípi e sette lettere; due *mantra* e due more; ventotto mondi; un'altra compagine.[2] Tre lettere, tre princípi, una mora, un *mantra*, diciotto mondi, la Quiescenza.[3]

Sedici lettere, una mora, un *mantra*, ed un principio; la compagine ultra-quiescenza.[4] Per ricapitolare quanto è stato esposto, Abhinavagupta ha detto queste tre strofe ai suoi discepoli.

1 I princípi sono l'acqua eccetera fino alla materia. Le ventitré lettere H eccetera fino a T. Due *mantra* e due formule di 4 sillabe e tre *mantra* e tre formule di 5 sillabe, costituite dalle dette lettere (4+4+5+5+5=23). Il medesimo dicasi per i *mantra* e per le formule seguenti.

2 I sette princípi sono l'anima eccetera fino a *māyā*. Un *mantra* di cinque sillabe ed uno di due. Due formule. 28 mondi. Le sette lettere sono N eccetera fino a GH.

3 Le tre lettere sono G. KH, K. Il *mantra* e la formula sono di tre sillabe.

4 Le sedici lettere sono le vocali. Una formula e un *mantra* di sedici vocali ciascuno. Il principio è Śiva e la Potenza, considerati come un'unità indissolubile. Queste tre stanze ricorrono in TA, XI, 41 e si basano sul *Mālinīvijaya*, 2, 57.

11.

Se rispetto ad alcuni individui ciò che è stato detto finora può essere già sufficiente, secondo le regole per sommi capi esposte, a procurare direttamente la liberazione, questa da altri può invece essere raggiunta solo se aiutati dall'iniziazione, che esporremo in seguito, e che, in considerazione di questo fatto, è necessario dunque descrivere. Nei riguardi di questa iniziazione chi sono tuttavia le persone qualificate? L'esame, in questo capitolo, delle cadute di potenza serve appunto a rispondere a questa domanda.

Intorno alle quali, alcuni dicono che, mentre la trasmigrazione si basa sull'ignoranza, originata da un difetto di conoscenza, la caduta di potenza è invece causata dal sorgere della conoscenza, la quale, da parte sua, sorge appena soppressa l'ignoranza. Ma secondo voi (noi replichiamo) questo sorgere della perfetta conoscenza da che cos'è causato? Ché, se è suscitato dall'azione carmica, esso, come il frutto di ogni azione, sarebbe in conseguenza una forma di fruizione, per cui, —

ammettendo, cioè, che le cadute di potenza sono un possibile oggetto di fruizione da parte di un soggetto fruente, — si cadrebbe nell'errore di attribuire i caratteri di caduta di potenza a ciò che di fatto è sottoposto all'azione carmica e ad esse quindi estraneo. Ammettendo, d'altra parte, che causata dalla volontà del Signore non è la caduta di potenza bensí il sorgere della conoscenza, non solo si incorrerebbe in un circolo vizioso ed in un giro ozioso d'argomenti, ma il Signore stesso risulterebbe affetto da parzialità, attaccamento e via dicendo.[1] Se poi ci venisse obiettato che le cadute di potenza sono provocate dallo stato di equilibrio che si viene a determinare fra due azioni carmiche opposte ed equipollenti, che si oppongono l'una l'altra, la nostra risposta non potrebbe essere altro che negativa, poiché, non potendo due azioni svolgersi simultaneamente, la detta opposizione non ha ragione di esistere.[2] E del resto, anche se si opponessero, dispensatrice di fruizione risulterebbe un'altra azione non opposta, o l'immediata morte del corpo se anche le azioni non opposte non

1 Se si ammette che il Signore faccia cadere la sua potenza in seguito al sorgere della conoscenza e, allo stesso tempo, che il sorgere della conoscenza è provocato dal Signore stesso, si incorrerebbe in un circolo vizioso ecc. Oltre a ciò, il Signore darebbe prova di attaccamento eccetera, preferendo un'anima a un'altra. Abhinavagupta replica, da parte sua, a questa accusa dicendo che queste anime non sono separate da Lui, ma il Signore stesso che, per sua natura propria, si oscura e si illumina senza interruzioni.

2 Questa teoria è stata formulata da alcune scuole dello Scivaismo pluralistico (cfr. Bhojadeva, *Tattvaprakāśa*, p. 54 e TA, XIII, 40 sgg.).

potessero piú avere luogo. Ma, dirà alcuno, contrastate non sono le azioni dispensatrici di nascita e di vita, sí piuttosto solo le azioni dispensatrici di fruizioni. Ma perché mai? Se si ammette, infatti, che la potenza cada lo stesso, nonostante le azioni dispensatrici di nascita e di vita continuino a sussistere, che cosa mai, di grazia, essa avrebbe tanto da temere dalle azioni dispensatrici di fruizioni? Se qualcuno, infine, ci obiettasse che la caduta di potenza è provocata dalla maturazione della maculazione, qual è — noi rispondiamo — la natura di questa maculazione, qual è la sua causa? [1] Quanto abbiamo detto finora confuta implicitamente ogni altra causa addotta a spiegare le cadute di potenza, ossia il fatto di essere distaccato da tutti i piaceri del mondo, il quale è una speciale qualità della mente, la giusta capacità di discriminazione, la venerazione dei buoni, il sopraggiungere di una calamità, l'adorazione degli dèi e via discorrendo. Tutte le teorie proposte dalle scuole pluralistiche sono dunque inadeguate.

Alla luce della teoria della non-dualità, secondo cui il Signore è libero, ogni difficoltà invece vien meno. Il Signore stesso, in effetto, secondo questa teoria, giocando ad offuscare il suo essere proprio, diventa un'anima imprigionata, un'anima individua, un "minimo". Egli non è poi ostacolato da differenza di tempo, di spazio o di for-

[1] La maculazione è l'ignoranza innata. Sia questa teoria, formulata da Sadyojyotiḥ sia le altre seguenti implicano, *mutatis mutandis*, lo stesso circolo vizioso cui si è accennato prima.

me e, come tale, quando cessa di oscurare il suo essere proprio e all'improvviso o gradatamente lo ricupera, il "minimo" viene allora detto essere ricettacolo di un avvento di potenza. Il Signore stesso, essenziato com'è di libertà, fa, insomma, cadere la sua potenza. Se la caduta di potenza che determina l'intuizione del proprio vero essere è, dunque, affatto indipendente, quella propria di chi desidera fruizioni dipende invece dall'azione carmica. Le cadute di potenza proprie di coloro che desiderano fruizioni ultramondane, c'è a questo proposito da notare, sono determinate dalla volontà del Signore solo indirettamente, attraverso il *medium* di altre divinità che essa spinge ad agire, come, per esempio, Rudra, Viṣṇu o Brahmā, le quali presiedono alla sfera di *māyā*. Tali cadute di potenza, i cui frutti possono essere, fra gli altri, la consustanziazione in *mantra*, eccetera, la giusta discriminazione tra *māyā* e l'anima, tra l'anima e l'efficienza finita, tra l'anima e la mente, hanno il merito di impedire la fruizione dei princípi rispettivamente inferiori. La caduta di potenza propria di chi allo stesso tempo desidera fruizioni e liberazione, se quanto alle fruizioni è dipendente dall'azione carmica, rispetto alla liberazione ne è invece indipendente; essa è quindi dipendente e indipendente ad un tempo. Né mi dite: "Perché la caduta di potenza si produce solo in date anime?" Infatti, chi appare in sembianza di anima altri non è che il Signore stesso; per cui, assolutamente parlando, qual è, di grazia, quest'anima

separata da Lui, circa la quale avete sollevato tale obiezione?

La caduta di potenza si divide in nove specie; le tre cadute di potenza forti, mezzane, e deboli si possono presentare infatti in tre aspetti diversi ciascuno, ossia elevato, mezzano ed infimo. Se, di queste, la caduta di potenza elevata-forte provoca l'immediata morte del corpo, seguita dalla consustanziazione col Signore, la caduta di potenza mezzana-forte provoca il sorgere di una conoscenza intuitiva. La conoscenza, in un siffatto individuo sorge cioè da se stessa, indipendentemente tanto dalle scritture che dai maestri. Sorta questa conoscenza, costui, dotato, senza avere avuto bisogno di nessuna purificazione esteriore, delle facoltà di dispensare fruizioni e liberazione, è detto essere un "maestro intuitivo". Un tale individuo non ha infatti bisogno di sottostare neppure agli stadi di Regolare, eccetera. Nell'àmbito di questa stessa caduta di potenza si hanno poi numerose gradazioni, determinate dai molteplici modi della volontà divina. Nonostante la sussistenza di tale intuitività, si dà caso infatti che un individuo ricorra parimenti alle scritture, eccetera, a conforto delle proprie convinzioni e perciò, com'è detto nei libri sacri, esistono parecchie specie di maestri intuitivi, a seconda cioè che essi siano dotati o privi di tale supporto scritturale e via dicendo. L'elemento piú importante resta, comunque sia, l'intuitività. Presente un tale maestro, gli altri maestri perdono infatti ogni potestà, cosí come, secondo le dottrine plu-

ralistiche, alla presenza dello Śiva senza principio, gli Śiva liberati[1] perdono ogni potestà riguardo alle operazioni di creazione, dissoluzione, eccetera.

La caduta di potenza debole-forte suscita il desiderio di ricorrere ad un buon maestro distogliendoci da quello di frequentarne uno cattivo. Il desiderio di abbandonare un cattivo maestro per andare da un buon maestro è, in effetto, suscitato da una caduta di potenza. Un buon maestro, un maestro, cioè, che possieda a fondo la conoscenza di tutti i princípi e di tutti i testi sacri, è una visibile personificazione del Tremendo. Quanto alla liberazione ed alla maniera di dispensarla, che si basa unicamente su una conoscenza ben esercitata, uno *yogin*, non è, infatti, di nessuna utilità, cosí come non lo sono coloro che hanno ricchezza, beltà e via dicendo. Un cattivo maestro è, invece, giusto il contrario del precedente. Chi desidera cosí di andare da un buon maestro, otterrà da costui, andatovi, un'iniziazione caratterizzata dalla conoscenza, grazie a cui conseguirà immediatamente la liberazione, mentre cioè si trova ancora in vita. Tale iniziazione, che può essere di parecchie specie, può essere provocata o da uno sguardo di grazia,[2] o da un'esposizione della realtà, o dalla spiegazione delle scritture, o da un'attenta considerazione delle discipline da osservare, o da oblazioni di riso sacrale,

[1] Cioè le anime liberate che secondo questo sistema sono identiche a Śiva. Cfr. indietro, cap. 8, p. 165.

[2] Cfr. piú avanti, p. 230.

eccetera. Mediante l'esecuzione, da parte del maestro, delle pratiche necessarie, il discepolo può, oppure, ottenere, allora, una forma di iniziazione che lo separi immediatamente dal soffio vitale. Tale iniziazione, come diremo piú avanti,[1] può essere tuttavia celebrata solo in momento di morte. La caduta forte di potenza è dunque triplice.

Alcuni individui, sebbene abbiano celebrato l'iniziazione, non sono, tuttavia, in principio, dotati della ferma convinzione di essere Śiva, e tali diventano soltanto grazie al graduale maturarsi di questa convinzione, alla morte del corpo: e questi sono stati colpiti da una caduta di potenza elevata-mezzana. Altri individui, sebbene bramosi di diventare Śiva, sono, però, desiderosi di fruizioni, e, come tali, debbono essere iniziati colla forma di iniziazione che piú conviene ai loro desideri; essi infine dopo di avere fruito, col loro corpo presente, le fruizioni desiderate, ottenute grazie all'esercizio costante dello yoga, alla morte del corpo, diventeranno Śiva: tali individui sono coloro che sono stati colpiti da una caduta di potenza mezzana-mezzana. Chi è colpito da una caduta di potenza debole-mezzana diventa infine Śiva dopo di aver fruito, con un altro corpo, le fruizioni desiderate. La caduta di potenza mezzana è dunque anch'essa triplice.

Le cadute di potenza deboli si hanno quando l'elemento prevalente è la bramosia di fruizioni. La ragione per cui tale bramosia è una forma di

[1] Nel cap. 15.

caduta di potenza sta nel fatto che, in ultima istanza, oggetto di bramosia sono i *mantra* e lo *yoga* rivelati dal Signore, che di queste fruizioni sono il mezzo di realizzazione: i quali sono infine coronati dalla liberazione. Anch'essa, secondo la sua maggiore o minore intensità, si divide in tre specie. E con ciò abbiamo finito di descrivere le cadute di potenza vere e proprie.

A differenza di queste, le cadute di potenza proprie dei viṣṇuiti, eccetera, non sono invece, come i favori dispensati da un re, coronate dalla liberazione, e quindi non sono qui oggetto di disamina. Se, in effetto, è vero che, come è stato detto, la potenza di Śiva presiede ad ogni cosa, questo non implica, tuttavia, che essa debba essere sempre benefica e non, invece, negativa e terrifica,[1] com'è appunto in questo caso. Sebbene le cadute di potenza siano già, in se stesse, di diversa specie, esse si possono ancora suddividere secondo le varie gradazioni che ognuna di esse può presentare. Per alcuni (vedi, per esempio, i viṣṇuiti, eccetera), prima di raggiungere lo stato di maturità spirituale richiesto dalle cinque correnti[2] è mestieri passare attraverso gli stadi di Regolare, eccetera: solo allora possono ottenere l'alta potestà necessaria per accedere alle dottrine del Trika, che eccellono su tutte le altre. La medesima potestà può essere ottenuta, da altri, saltando a piè pari alcune scuole intermedie: salto che a sua volta si può svolgere in infiniti modi

[1] Letteralmente: "Jyeṣṭhā, e non invece Ghorā o Ghoratara."
[2] Le scuole scivaite. Vedi indietro, p. 97.

diversi. Altri la possono infine ottenere immediatamente. I seguaci di scuole inferiori, anche se in esse abbiano il grado di maestri, sono destituiti perciò di ogni potestà nei riguardi di questa scuola, privi perfino di quella che si richiede dalla pura e semplice visione del *maṇḍala*.[1] I maestri seguaci di scuole superiori hanno invece il potere di vivificare i riti delle scuole inferiori alla loro, e, in virtú della loro pienezza, sono dotati di una conveniente potestà nei riguardi di tutte le scuole. Loro nomi, a questo proposito, sono docente, maestro, precettore, iniziatore, "colui che bacia", ed i migliori di tutti sono quelli dotati di una perfetta conoscenza, ché senza di essi i riti iniziatici, eccetera, non hanno successo alcuno. Se uno *yogin* risponde alle esigenze di chi è bramoso di frutti se, insegnandogli i mezzi di realizzazione, può, senza ostacoli, somministrargli i risultati richiesti, a maggiore ragione risponde però alle sue esigenze chi possiede la conoscenza, colui, in altri termini, che, mentre gli insegni i mezzi di realizzazione richiesti, lo guidi anche sulla strada della liberazione. Chi desidera raggiungere una piena conoscenza, deve oltre a ciò farsi discepolo di parecchi maestri, i quali, si badi bene, debbono essere però frequentati, ponendo la mira ad una forma di conoscenza sempre superiore, eccetera. L'abbandono di un Maestro dotato di perfetta conoscenza dev'essere espiato. Ma (dirà alcuno) un Maestro che, pur

1 Non sono cioè neppure in grado di mostrare ai discepoli il maṇḍala (cfr. l'Introduzione, p. 89 e piú avanti, pp. 332-334).

dotato di perfetta conoscenza, non dice tuttavia parola o dice menzogne non deve forse essere abbandonato? No (io replico), un tale Maestro no certo che non dev'essere abbandonato. Costui, infatti, grazie, appunto, alla pienezza della sua conoscenza, dev'essere per forza privo di ogni forma di attaccamento e cosí via, per cui tale suo mutismo deve essere imputato a qualche causa, attinente soltanto al discepolo, come, per esempio, la sua inadeguatezza, la sua mancanza di fiducia e via discorrendo. Il discepolo, quindi, deve piuttosto studiarsi di rendergli onore che di abbandonarlo. In conclusione, le cadute di potenza, lo strumento, cioè, della grazia non dipendono né dalla forza di necessità dell'azione carmica né da altro e sono quindi indipendenti.

Veniamo adesso all'oscurazione. Il frutto dell'oscurazione è una sofferenza ed un'occlusione mentale profonde, prodottesi indipendentemente dall'azione carmica, eccetera. Nello stesso modo infatti che, grazie alla libertà della luce, un individuo illuminato può, ciononostante, agire come uno stupido, pur disprezzando in cuor suo tale contegno da stupido, non altrimenti uno stupido può imitare e disprezzare al tempo stesso il contegno proprio di un individuo illuminato ed eseguire, quindi, le cerimonie propiziatrici dei *mantra* e via dicendo. Sia l'imitazione di un contegno da stupido da parte dell'illuminato, sia la copia di un contegno da individuo illuminato da parte dello stupido prima o dopo tuttavia si dissipano, col risultato che il contegno da individuo

illuminato, copiato e disprezzato in cuor suo dallo stupido, lo sommergerà in un fango di sofferenza e di occlusione mentale, poiché, essendo tale imitazione e disprezzo un atteggiamento severamente proibito, lo stupido diventerà, a causa di essi, preda dei dubbi da lui stesso suscitati. Anche in essa, come nella caduta di potenza, in virtú dei modi molteplici della volontà divina, la sofferenza, suo frutto, può anche investire solo questo nostro corpo attuale; a tale sofferenza soggiacciono ugualmente tanto coloro che venerano e disprezzano al tempo stesso i riti iniziatici, le regole, la disciplina, i maestri, le divinità, il fuoco sacro, eccetera,[1] quanto coloro che, dopo essere stati seguaci delle scuole scivaite, le hanno poi abbandonate. Anche qui nulla vieta, tuttavia, che, in virtú sempre dei modi molteplici della volontà divina, un individuo, sebbene oscurato, possa divenire partecipe di una caduta di potenza, o da se stesso o, dopo morto, grazie alla pietà di parenti, di maestri, eccetera.[2] E in conclusione, bisogna pensare che l'autore delle cinque operazioni, non è altro che il proprio sé, ché solo cosí uno può diventare il Signore, e del sé quindi fa d'uopo non avere frammentaria visione.

Il Signore siccome nasconde il suo essere
grazie alla propria infinita

[1] Il fuoco, acceso nella cavità sacrificale, è durante i riti iniziatici ecc. identificato con Śiva stesso. Vedi anche indietro, p. 120.

[2] Cfr. l'Introduzione, p. 93, e piú avanti, capp. 15 e 16.

libertà cosí dopo di nuovo lo illumina.
Ed anche essendo il suo essere
cosí offuscato, Egli può comportarsi
come un illuminato o davvero
poi illuminarsi. E questa
caduta di potenza è indipendente.

12.

Necessario, abbiamo detto, esporre l'iniziazione; onde, al fine di illustrarne la natura, insegnamo adesso il bagno, da cui dev'essere preceduta: il quale consiste in uno stato di purezza e questo in una compenetrazione colla natura propria del Signore. La purità consiste infatti in una rimozione d'ogni lordura e la lordura nella falsa presunzione che quanto è al Signore identico sia, invece, inquinato da cose diverse da Lui. L'impurità qui consiste perciò nella presunzione che sia il nostro Sé, essenziato com'è di libera intelligenza e beatitudine, sia il tutto siano inquinati da cose diverse dal Signore. E questa impurità si caccia mediante una compenetrazione col gran Tremendo, la quale, a seconda degli individui, può essere realizzata o immediatamente o grazie all'ausilio di altri mezzi di realizzazione. Di bagni, poi, per ottenere la detta convinzione, ce ne sono parecchi tipi, da celebrarsi tutti o alcuni soltanto — uno, due, tre, eccetera — a seconda dei luoghi, dei tempi e degli individui. Tali tipi

sono, precisamente, otto, nel senso che bisogna meditare in identità col Signore, mercé la proiezione dei *mantra*,[1] gli otto "corpi", ossia la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco, l'etere, la luna, il sole e l'io: i quali cosí meditati e compenetratosi con Lui, come a Lui identico, anche il corpo, tale compenetrazione col Signore viene quindi ottenuta anche dall'intelligenza, la cui attività mai si svolge separatamente dal corpo, eccetera. Quanto poi a certi individui, il bagno, le belle vesti, eccetera, siccome suscitano — com'è detto nell'*Ānandaśāstra* — un senso di soddisfazione interiore, possono fungere essi stessi da veri e propri mezzi di realizzazione rispetto al Signore.[2] I frutti principali conferiti da questi otto bagni sono, rispettivamente, la fermezza, l'incremento, la forza, la consumazione delle maculazioni, la pervasione, la capacità di creazione, la capacità di conservazione, l'immedesimazione; e tutto questo poiché i *mantra* assumono la natura di ciò su cui vengono proiettati.[3] Quanto ai Forti,[4] si ha, senonché, questa differenza, ossia polvere dei campi di battaglia, acqua forte,[5] aria di crematori, ceneri di roghi, etere di cimiteri, luna e sole nei

1 Essi sono, in altre parole purificati e resi identici a Śiva, mediante la proiezione di opportuni *mantra*. La terra, l'acqua, eccetera, sono tradizionalmente gli otto corpi di Śiva.

2 Senza bisogno di celebrare l'iniziazione. Essi possono quindi anche fungere da mezzi diretti.

3 Cioè della terra eccetera, di cui queste sono appunto le qualità.

4 I discepoli spiritualmente piú elevati e resistenti.

5 Bevande alcooliche.

cimiteri ed un io purificato da ogni rappresentazione discorsiva.

Oltre a ciò, i bagni possono essere duplici: esteriori e interiori. Quelli esteriori, consistenti in un'immersione dentro gli otto corpi consustanziati coi *mantra* oggetto di venerazione, in identità con essi, li abbiamo già esposti. Un bagno diverso, piú importante dei precedenti, e che può essere celebrato solamente dai Forti, consiste nell'identificare con Śiva, in virtú d'un'opportuna contemplazione, una bevanda inebriante, di potere beatifico, nell'adorare in essa la ruota dei *mantra* e, infine, nel soddisfare e propiziare, con essa, la ruota delle divinità che risiedono nel corpo e nel soffio vitale.[1] I bagni interiori consistono in un'immedesimazione colle varie ruote della terra, eccetera, grazie ad una concentrazione sulla natura di questi elementi.[2]

Il bagno è, dicono, un'immersione
nel Gran Tremendo; ma, qualunque sia,
l'esteriore non è quello vero
ma è cosí detto solo per metafora.

[1] In altre parole, bevendola. Cfr. l'Introduzione, p. 70; cap. 22, 3; e l'Appendice terza.

[2] Secondo il *Tantrāloka*, IX, p. 42, bisogna meditare che i detti otto corpi occupano ognuno un dito e mezzo di spazio nelle dodici dita che vanno dal foro di Brahmā alla ruota finale. Ognuno di essi forma una ruota (cfr. l'Introduzione, pp. 70 sgg.).

13.

Chi è sereno di cuore, si diriga, dunque, verso il luogo del sacrificio. Questo luogo sta ovunque il cuore si sente pervaso di serenità e disposto quindi a compenetrarsi col Signore. Questa, non altra, è la caratteristica del luogo sacrificale. Quanto alla liberazione stessa, la causa è, unicamente, uno stato di immedesimazione con l'oggetto contemplato, la quale a sua volta può essere provocata solamente da uno stato di serenità spirituale. Il luogo del sacrificio è semplicemente questo. Lo stesso significato si deve attribuire ai vari posti menzionati nei testi sacri, come i luoghi santi, la cima dei monti, eccetera. In questi luoghi, infatti, le potenze divine stabilitevi dalla forza di necessità del Signore s'impossessano della gente che vi si trova, sí che, mentre l'India è, per esempio, abitata da pii, le terre dei barbari sono abitate invece da empi. La cima dei monti è consigliata dai testi sacri, poiché la loro solitudine coadiuva ad acquistare, grazie all'assenza d'ogni dispersione mentale, uno stato di perfetta concentrazione.

Davanti all'edificio sacrificale, fuori di esso, bisogna celebrare, innanzi tutto, la cosiddetta proiezione generica, prima sulle sole mani e poi su tutto il corpo, mediante la proiezione delle varie lettere: la quale deve essere eseguita a seconda dell'ordine che esse occupano nei due principali alfabeti, quello dell'Inghirlandata e quello normale, che rappresentano ed evocano rispettivamente la potenza ed il possessore di potenza. Cioè: dalla lettera *n* alla lettera *ph*, secondo l'ordine dell'alfabeto dell'Inghirlandata; dalla lettera *a* alla lettera *kṣ*, secondo l'alfabeto normale.[1] Ad ogni lettera si deve preporre e posporre la sillaba *hrīm*. Questa proiezione deve essere eseguita o con uno di questi due alfabeti, o mediante la proiezione, in un primo tempo, dell'alfabeto che rappresenta ed evoca la potenza e, in un secondo tempo, mediante la proiezione dell'altro, connesso con il possessore di potenza. Se lo scopo che uno si propone di raggiungere è la liberazione, l'ordine tenuto da questa proiezione va dalla punta dei piedi alla testa; viceversa, quando uno si propone di raggiungere fruizioni. La beata Inghirlandata, ha, infatti, una natura potenziata per eccellenza e, consistente com'è in una mescolanza di semi e di matrici,[2] adempie ad ogni desiderio. Alla sua essenza corrisponde del resto anche il suo nome: essa è dotata di ghirlande di potenze rudriche; a causa dei frutti

[1] Questi due alfabeti sono riprodotti a pp. 327-328.

[2] In essa le vocali e le consonanti sono disposte senza alcun ordine apparente e si fecondano l'una coll'altra.

che somministra, da cui è, per cosí dire, infiorata, è fiorita; essa è un'ape che, col suo ronzio, evoca l'immagine della dissoluzione nei riguardi del rigido squallore della trasmigrazione; essa regge sia poteri magici, sia la liberazione e, essendo le semivocali *r* ed *l* intercangiabili, è dotata della potenza di dare o di sottrarre la dissoluzione.[1] Gli stessi *mantra* proiettati secondo procedimenti e scuole erronei sono quindi resi efficienti mediante la proiezione di quest'ultima; anche i *mantra* impuri, dei seguaci di Garuḍa, di Viṣṇu, eccetera, grazie ad essa diventano puri ed in grado di somministrare la liberazione.

Subito dopo il corpo, la stessa proiezione si deve eseguire rispetto all'urna sacrificale. Secondo questa scuola, — al fine di confortare e di corroborare lo stato di identità, sussistente tra il Signore ed i vari fattori, espressi ciascuno da una diversa funzione grammaticale, che concorrono all'esecuzione di un'azione, espressa dal verbo, — si adduce infatti l'esempio dell'azione sacrificale. In essa, ogni fattore è identificabile col Signore nella maniera seguente: il locativo, rappresentato dalla sede occupata dal sacrificatore, attraverso la purificazione del luogo; l'ablativo e lo strumentale, rappresentati dall'urna sacrificale e dall'acqua, attraverso la proiezione di que-

1 Etimologie immaginarie del termine *mālinī*, dissolto nei suoi vari elementi (*mal* — nel senso di *dhṛ* —, sorreggere; *mā* che significa no, cioè la negazione dell'esistenza, la dissoluzione e *alin*, che significa ape, *rā-* e *lā-* che significano rispettivamente dare e sottrarre (cfr. TĀ, xv, p. 69).

sti ultimi; il soggetto, rappresentato dal sacrificatore, attraverso la proiezione del suo corpo; l'oggetto, rappresentato dagli ingredienti sacrificali, attraverso la purificazione della superficie sacrificale, eccetera. Un individuo, cosí, può diventare il Signore anche attraverso la via dell'azione, anche senza, cioè, uno yoga ed una conoscenza specialmente solleciti, solo che abbia dentro di sé identificati col Signore tutti i fattori che concorrono alla esecuzione di un'azione e, naturalmente, veda tutte le azioni alla luce di questa certezza. Dopo di avere eseguito, in questo modo, la proiezione d'uso sul recipiente sacrificale, esso dovrà essere adorato con fiori, incensi e via dicendo, mentre, mediante le sue gocce, si dovranno aspergere i fiori, eccetera, che sono l'essenza del sacrificio.

Successivamente, bisogna eseguire l'adorazione nei riguardi delle divinità, che costituiscono il corteggio, nell'aura, nel terreno o nell'etere [1] cosí dicendo: "*oṃ* lode al corteggio esterno". A questo punto dev'essere eseguita l'adorazione sulla porta, cosí dicendo: "*oṃ* lode alla ruota delle divinità che presiedono alla porta". Se invece il luogo all'esterno dell'edificio non fosse abbastanza segreto, i riti in esame (l'adorazione del corteggio esterno, della ruota delle divinità della porta, i riti di proiezione precedenti, eccetera)

[1] Secondo il commentatore del *Tantrāloka*, Jayaratha, l'aura è il luogo sacrificale, l'etere, le ruote, eccetera del proprio corpo (cfr. l'Introduzione, pp. 70 sgg.) e il terreno la superficie sacrificale vera e propria.

debbono essere celebrati nell'interno dell'edificio, davanti al *maṇḍala* ed alla superficie sacrificale e non all'esterno.

Successivamente, è d'uopo benedire tre volte i fiori colla sillaba *phaṭ*[1] e, quindi, gettarli; poi, pensando di avere scacciato ogni influenza maligna, bisogna entrare dentro l'edificio e contemplarlo in ogni dove, con lo sguardo infiammato dai raggi del Signore.[2] Chi desidera di ottenere la liberazione dovrà essere, a questo proposito, volto verso settentrione, sí che i lacci che lo avvincono possano subito essere combusti dal fuoco di Aghora.[3]

Le regioni spaziali, a questo proposito, si debbono unicamente alla sovrana libertà del Signore, che le fa apparire mediante la manifestazione delle organizzazioni corporee. La regione di mezzo, la fonte delle altre divisioni spaziali, è, in effetto, costituita unicamente dalla luce dell'intelligenza; la regione zenithale è fatta sua dalla luce; viceversa la regione opposta; la regione orientale è rivolta verso la luce; e tutto il contrario accade dell'occidentale, che è rivolta dall'altra parte; nella regione meridionale, grazie ad una naturale affinità con essa, la luce raggiunge poi il suo culmine: mentre, nella regione che le sta di fronte, cioè nella regione settentrionale, predomina l'essere illuminato. E queste sono le quattro regioni. Nella

1 Il *mantra phaṭ*, detto l'arma, serve a prevenire e neutralizzare gli influssi maligni.

2 Illuminato dalla grazia del Signore, pieno di fiducia in Lui.

3 L'ipostasi di Śiva che presiede alla regione sud (cfr. piú avanti)

regione di mezzo risiede il Beato; lo zenith è presieduto dal volto di Īśāna; il nadir dal volto di Pātāla; le altre quattro regioni — orientale, meridionale, occidentale, settentrionale — sono, rispettivamente, presiedute dai quattro volti di Tatpuruṣa, Aghora, Sadyojāta e Vāmadeva.[1] In mezzo a queste regioni, se ne hanno altre quattro intermedie. In conclusione, solo la sovrana maestà della Coscienza manifesta le varie regioni spaziali, costituite dalle organizzazioni corporee. Lo spazio non è quindi un ordine di realtà a sé stante. Inoltre, cosí come è impossibile che la nostra ombra, ogni volta che ci sforziamo di raggiungerla, non ci preceda tuttavia, non è neppure possibile che il Signore, rispetto ad ogni individuo, non occupi sempre la regione di mezzo, dovunque uno vada. Occupare la regione di mezzo, significa, è stato detto, presiedere a tutte le cose. Nello stesso modo che le divisioni spaziali sono suscitate dal Beato, esse sono provocate anche dal Sole, il quale, com'è detto in piú luoghi, altro non è se non la potenza di conoscenza del Signore. E, quanto al Sole, la regione orientale è quella dov'esso si mostra dapprima e ciò vale, naturalmente, per ogni luogo. Si ha poi un'altra ripartizione dello spazio, dipendente da noi, secondo la quale l'oriente coincide con la regione che ci sta di fronte. Secondo i Maestri di Abhinavagupta, la formulazione di questa teoria spaziale riposa, perciò, sulla com-

[1] Sui cinque volti di Śiva, cfr. anche indietro, p. 97, n. 1.

binazione di tre elementi, ossia il Signore, il Sole e se stessi.

Stando cosí le cose, si deve entrare colla faccia rivolta verso settentrione e, una volta entrati, bisogna, mercé l'abbandono della presunzione che l'io sia il corpo, il corpo sottile, eccetera, bruciare il proprio corpo:[1] tolta di mezzo infatti tale presunzione, esso, sebbene presente, non essendo piú associato all'io, non è piú neppure un corpo, come un corpo altrui. Bruciato quindi il corpo, il discepolo si viene a trovare in uno stato perfettamente stabile, privo di ogni agitazione. La prima vibrazione che, a causa dell'incessante creatività della coscienza, interrompe la quiete di questo stato, è la cosiddetta "immagine".[2] Su di questa, si deve eseguire la proiezione della ruota delle divinità, cui bisogna sacrificare, attenendosi agli insegnamenti ricevuti. Secondo questa scuola, si deve sacrificare soprattutto alle potenze. I maestri hanno detto, infatti, che il Beato Nonuplice,[3] eccetera, adempiono, nei loro riguardi, alle funzioni di base, vale a dire, di realtà sottostante, e che si deve adorare solo la potenza. A questo proposito, poi, visto che gli stati di veglia, di sogno, di sonno profondo, quarto e

1 Naturalmente, in senso simbolico.

2 Bruciato il corpo ordinario, associato all'io limitato ecc. succede uno stato di vuoto, privo di ogni agitazione, quiescente, seguíto subito dopo da una nuova creazione di un corpo puro, simboleggiato questa volta dall' "immagine", la quale è un *mantra* particolare.

3 Nome di un *mantra* e insieme di una divinità (cfr. l'Introduzione, p. 85).

trans-quarto sono cinque, cui bisogna aggiungerne un sesto, il cosiddetto Altissimo, consistente nella realizzazione della natura propria, la proiezione è sestuplice. Questi sei stati sono presieduti ognuno da sei forze causali, ossia Brahmā, Viṣṇu, Rudra, Īśvara, Sadāśiva ed il "Senza-Supporto" e perciò tutti i trentasei ordini di realtà acquistano, in questa proiezione, uno stato di perfetta pienezza, per cui trascendendo lo stato di ordine di realtà volgari e, svolgendosi in identità col Tremendo, si consustanziano con Lui. L'obiezione opposta dunque da alcuni, che, cioè una volta ottenuto lo Śiva quiescente, raggiunto ossia tale stato privo di ogni agitazione,[1] l'ulteriore creazione degli ordini di realtà, le cerimonie di proiezione, eccetera, non si vede piú che scopo abbiano, non ha ragione di essere. Questo corpo quiescente, privo di ogni agitazione, del Tremendo non è infatti altro che ciò che dentro di sé manifesta milioni e milioni di diverse creazioni e dissoluzioni.[2]

Successivamente si deve cosí meditare, che, cioè, il soffio vitale, il corpo, la mente, eccetera, in virtú d'una loro reciproca fusione, si siano immedesimati col Signore, e quindi debbono essere adorati esteriormente ed interiormente, me-

1 Cfr. indietro, p. 218.

2 "Questo Śiva cosiddetto quiescente, separato dalle altre cose, segregato da tutte le altre Vie, simile ad un vaso non esiste in nessuna parte. Śiva non è altro, in effetto, se non la coscienza stessa, che si spiega in forma di 'grande luce': dove la sua 'śività' non è altro se non questo manifestarsi come tutte le cose" (TA, IX, 130-31).

diante fiori, incensi, offerte propiziatorie e via dicendo, a seconda delle proprie possibilità. A questo punto, si deve eseguire la proiezione del *maṇḍala* dei loti e del tridente sul corpo, sul soffio vitale e sulla mente. Sulla radice della potenza di sostegno, bisogna, cioè proiettare la radice;[1] nel bulbo, bisogna, proiettare il rigonfiamento; l'asse che pervade ogni principio, dagli elementi sottili fino all'efficienza finita, deve essere proiettato fino alla lingua; sopra di essa c'è il nodo costituito da *māyā*; piú in alto del nodo, c'è il loto della Sapienza Pura, costituito dal dado. In esso risiede Sadāśiva, nella forma di grande cadavere:[2] cosí chiamato ad un quadruplo titolo, vale a dire: perché interamente dissolto, perché intelligente, perché il suo corpo, costituito dal conoscibile, è dissolto, e perché è costituito di suono, di pensiero.[3] Dal suo ombelico nascono tre raggi, che, sostanziati della "fine del suono" e costituiti dalla Potenza, dalla Pervadente e dall'Eguale escono dai tre fori del capo,[4] fino a raggiungere la ruota finale. Sopra di essi, si hanno tre loti, privi di ogni impurità, sostanziati dalla Transmentale. Una volta che tutti i diversi princípi siano stati ridotti ad adempiere alle funzioni di base, vale a dire di realtà sottostante, si deve eseguire la costruzione mentale della divinità de-

1 Sul *maṇḍala*, eccetera, vedi l'Appendice quarta, 4.

2 Cfr. l'Intioduzione, p. 54.

3 Etimologia immaginaria di *preta*, dissolto nei suoi due elementi *pra* e *ita*, participio passato della radice *i*, che significa ad un tempo andare, conoscere, pensare, ecc.

4 Cfr. avanti, p. 221.

siderata, la quale deve presiedere ad essi ed interpenetrarli ed adempiere cosí alle funzioni di sostenuto, vale a dire di realtà soprastante. L'atto di offrire ogni forma di esistenza ad essa, sostanziata com'è di ogni forma di esistenza, è l'adorazione; l'atto di accompagnare, con un ritmico ondeggiamento fonico, la cogitazione interiore di questa divinità, è la preghiera; l'atto di trasformare il sé limitato nel tutto in forza del fuoco, destato via via dalla cogitazione di questa divinità, è la libazione. Dopo di avere fatto queste operazioni, bisogna poi cosí contemplare, che, cioè, le divinità che formano il corteggio sono, appunto, le scintille di questa fiammata. Nei loro riguardi, bisogna celebrare, infine, i riti di adorazione.

Fino alla ruota finale dalla radice il tridente
lo si contempli ascendere, al sommo, là dove abita
la ruota delle Dee, per cui avendo trasceso
ogni successione di tempo diventa il devoto
un vagabondo dell'etere. Questa è l'eterea *mudrā*
che sorge dalla radice e nella ruota finale
sfocia alla fine, empiutasi delle tre forme di etere,
triplicemente eterea, perché nell'etere vaga,
nell'etere ha sede e perché di nettare etereo si ciba.[1]

In conclusione la realizzazione della mèta prefissa deriva in realtà solo dal sacrificio interiore.

1 Queste due strofe ricorrono identiche nel *Tantrāloka*, xv, pp. 181-182. Le tre forme di etere cui qui si allude sono le tre ruote (quindi i tre fori, i tre eteri) del palato, del centro delle sopracciglia, e del foro di Brahmā.

Tuttavia, anche chi è veramente riuscito a penetrare nella detta realtà, dovrà, parimenti, celebrare il sacrificio esteriore, allo scopo di eliminare ogni specie di limitazione. Rispetto a chi non è riuscito a compenetrarsi, il sacrificio esteriore è, viceversa, piú importante dell'altro, poiché, ripetutamente eseguito, somministra infine la compenetrazione desiderata. L'individuo in esame dovrà, però, celebrare parimenti il sacrificio interiore, allo scopo di eliminare lo stato di anima imprigionata; il sacrificio interiore infatti, anche se non radicato profondamente nell'anima del discepolo, è in grado di somministrare, colla forza delle stesse rappresentazioni che suscita, lo stato di purezza richiesto dalla celebrazione del sacrificio esteriore.

Ora, quando uno vuole celebrare l'iniziazione deve innanzi tutto eseguire le cerimonie seguenti, ossia la presa di possesso del terreno, allo scopo di consacrarlo, l'adorazione di Gaṇeśa,[1] l'adorazione del vaso grande e del vaso piccolo, l'adorazione della superficie sacrificale e la libazione. Nei riti perpetui e nei riti occasionali [2] basta eseguire le cerimonie di adorazione della superficie sacrificale, eccetera, e della libazione. Quanto al discepolo, a questo proposito, la consacrazione — paragonabile, da questo lato, a ciò che è in riguardo ai denti una detersione a base acidula — consiste nel fare che egli assuma uno stato di adeguata purezza; quanto alla divinità,

1 Gaṇeśa è il dio della sapienza. 2 Cfr. piú avanti, cap. 2c.

nel farle assumere uno stato di benevolenza e di propensione verso i riti imminenti; quanto al Maestro, nell'assunzione, da parte sua, di una natura divina; e quanto agli ingredienti sussidiari, nell'abilitarli ad essere elementi sussidiari dei riti di adorazione; essi stanno dentro l'edificio sacrificale e, perciò, tale consacrazione si esegue vivificandoli col fuoco del Signore.[1] A questo punto, dopo di aver fornito l'edificio sacrificale di tutti gli ingredienti necessari, bisogna formulare a memoria la beata Inghirlandata e l'alfabeto normale; e, successivamente, meditare che l'edificio è interamente gremito dell'igneo fulgore sprigionato da questi suoni alfabetici e gettare i fiori tenuti tra le mani congiunte. Quindi, dopo di avere sparso, secondo le proprie possibilità, grani splendenti di senape bianca, di grano, d'orzo mondato, di riso abbrustolito, eccetera, benedetti dalla sillaba *phaṭ*, bisogna gradatamente radunarli nella regione di nord-est, presieduta da Īśāna. E questa è la presa di possesso del terreno. Successivamente, dopo di avere eseguito la riduzione di tutti i princípi fino alla pura sapienza alle funzioni di base, vale a dire, di realtà sottostante, bisogna, su di essi, adorare Gaṇeśa. Dopo, si deve adorare il vaso piú grande, ricolmo di bevande beatifiche e fornito dell'ornamentazione d'uso. Quindi, dopo di aver proiettato su di esso il gruppo dei *mantra* che costituiscono l'oggetto della cerimonia sacrificale, si deve formulare men-

1 Essi debbono essere meditati in identità col Signore, immaginato come un fuoco che pervade tutto l'edificio.

talmente, secondo le norme rituali, il *mantra* fondamentale,[1] come quello che presiede a tutte le cose, e con esso benedire cento ed otto volte il vaso piú grande. Dopo, bisogna adorare il secondo vaso mediante la sillaba *phaṭ*, allo scopo di eliminare ogni influenza maligna. Successivamente, bisogna adorare i guardiani delle regioni spaziali, insieme con le loro insegne, ciascuno nella sua propria regione. Poi, il maestro deve dare in mano a un discepolo, che sia stato precedentemente iniziato, il vaso piú piccolo, benedetto dalla sillaba *phaṭ*; egli stesso dovrà prendere il vaso maggiore, e, tenendolo fra le mani, seguire il discepolo, che, per eliminare ogni influenza maligna, deve a sua volta lasciar cadere un flusso di liquido dal suo vaso, in ogni angolo dell'edificio sacrificale. E ciò facendo, il maestro deve recitare il *mantra* seguente:

> Deh, deh, Śakra,[2] per ordine di Śiva
> sino alla fine della cerimonia
> tu devi attentamente vigilare,
> perché influsso di spiriti maligni
> nella tua regione non alligni.

Se il nome del guardiano degli spazi, è trisillabico, la sillaba "deh" dev'essere, per ragioni di metro, pronunciata una volta sola. Dopo, il maestro deve deporre il suo vaso nella regione di

[1] Il *mantra* segretamente confidato dal Maestro al discepolo, come costante oggetto di meditazione, ecc.

[2] Śakra è Indra, la divinità che presiede alla regione orientale.

nord-est, presieduta da Īśāna. Simultaneamente, il discepolo dovrà collocare il suo vaso, benedetto dalla sillaba *phaṭ*, sopra i grani che si sogliono spargere. Subito dopo, bisogna eseguire l'adorazione d'ambedue. Poi, nel mezzo della superficie sacrificale, si deve adorare il Signore. Dopo si deve meditare la cavità contenitrice del fuoco nella forma di potenza del Signore e dopo di avere in essa acceso il fuoco — fuoco che dev'essere unificato, mentalmente, col fuoco della coscienza, che risiede in fondo al cuore — meditare cosí, che, cioè, il fuoco di Śiva fiammeggi in unione colle cogitazioni che costituiscono l'anima dei *mantra*. In esso, si debbono poi eseguire le proiezioni prescritte e l'adorazione; e, infine, soddisfare e propiziare i *mantra* con offerte di burro chiarificato e di grani di sesamo. Per purificare i semi di sesamo, il burro chiarificato, eccetera, è sufficiente un'aspersione del recipiente sacrificale.[1] Anche la purificazione dei due cucchiai sacrificali — grande e piccolo — consiste, infatti, nell'intuizione della loro identità col Signore. Dopo di aver poi eseguito, secondo le proprie possibilità, la libazione, si debbono disporre, l'uno contro l'altro, i due cucchiai, grande e piccolo, che, rivolti il primo verso l'alto ed il secondo verso terra, rappresentano rispettivamente la Potenza e Śiva; e dritti, coi piedi simmetricamente disposti, si deve eseguire questa meditazione, che, cioè, la divina profluvie d'ambrosia, cadendo, flui-

[1] Quest'aspersione li purifica e li immedesima col Signore.

sca e s'effonda nella luna piena di Śiva, levata nel cielo della ruota finale.[1] Intanto, bisogna pronunziare i *mantra* fino a *vauṣat*, e restare in questa posizione fino all'esaurimento del burro chiarificato. E questa è la libazione completa, che soddisfa e propizia la ruota dei *mantra*. Dopo, il maestro deve recare il riso sacrale,[2] precedentemente asperso, ed offrirne una parte alla superficie sacrificale, una parte al vaso piccolo, una parte al vaso grande ed una parte al fuoco. Delle altre due parti, una ne deve lasciare e l'altra darla al discepolo. Successivamente si deve celebrare il rito del legnetto per i denti.[3] Se esso, cioè, cade nella regione di sud-est, di sud o di sud-ovest, presiedute, rispettivamente da Agni, da Yama e da Niṛrti, è foriero di malaugurio; e cosí anche se cade a rovescio. In tutti questi casi, la libazione deve essere accompagnata dalla recitazione del *mantra phaṭ*. Dopo di ciò il maestro deve fare in modo che il discepolo possa essere in grado di vedere i *mantra* apparituri, e a questo scopo deve innanzi tutto bendargli gli occhi, per sopprimere ogni dispersione mentale; bendati i quali, lo farà entrare nella superficie sacrificale, se lo porrà sulle ginocchia e gli farà, infine, gettare i fiori, tenuti fra le mani congiunte. A questo punto, il maestro, gli deve d'un tratto,

1 Cfr. l'Introduzione, pp. 92-93. Questo rito è la cosiddetta "libazione completa".

2 Una particolare oblazione, costituita in generale da un miscuglio di riso, orzo, legumi bolliti, burro, latte, ecc.

3 Un bastoncino di legno speciale, tuttora usato dagl'indiani per pulirsi i denti.

togliere le bende dagli occhi; e il discepolo, allora, grazie ad un particolare favore, concesso ai suoi sensi da una caduta di potenza, vedrà da sé, direttamente, i *mantra* presenti ed il luogo dove essi appariscono e, quindi, si identificherà con essi. Per coloro i cui sensi sono stati favoriti da una caduta di potenza, la presenza dei *mantra* è, infatti, oggetto di percezione diretta come, durante le cerimonie di esorcizzazione, lo è per i demoni, che, davanti ad essi, tremano di paura. Dopo, il maestro deve adorare — in forma ignea — sulla propria mano destra la ruota delle divinità: la quale mano imposta poi sulla testa, sul cuore e sull'ombelico del discepolo brucia tutti i legami che lo avvincono. Dopo, la stessa ruota deve essere adorata — in forma lunare — sulla mano sinistra; ed essa cosí alimenterà i princípi puri. Il discepolo deve dopo eseguire la genuflessione. Successivamente, bisogna gettare fuori dell'edificio un'oblazione, costituita da vino, carni, acqua, eccetera, allo scopo di soddisfare e propiziarsi gli spiriti, le divinità e le regioni dello spazio. Quindi bisogna eseguire l'assaggio rituale. Successivamente, il maestro, dopo aver mangiato il riso sacrale e avere raggiunto un perfetto stato di unione con il sé del discepolo, deve restare sempre desto e vigilante, anche nel sonno. Se poi il discepolo, al mattino, gli raccontasse di aver avuto un sogno infausto, eviti di spiegarglielo, per evitare ogni dubbio e timore, da cui il discepolo potrebbe essere turbato; si limiti bensí a neutralizzarlo mediante la sillaba *phaṭ*. Il mae-

stro deve quindi, in modo adeguato, adorare il Signore e davanti a Lui penetrare, col soffio vitale, nelle ruote del discepolo, vale a dire nel cuore, nella gola, nel palato, nella fronte, nel foro di Brahmā e nella ruota finale; e, entrato cosí in contatto colle sei forze causali del discepolo, meditare, in ognuna di esse, otto sacramenti[1] e quindi momentaneamente far riposare il soffio vitale del discepolo nella ruota finale e poi discenderne il nuovo. Attraverso questo procedimento, il discepolo ottiene una parziale natura di Śiva, devolutagli dalla celebrazione dei quarantotto sacramenti, e diventa un Regolare.

Il maestro deve quindi confidare al discepolo, insieme coi fiori, il *mantra* che deve essere oggetto d'adorazione, ed esporgli successivamente le regole e, cioè, un'assoluta devozione al maestro, alle scritture ed alla divinità; l'obbligo d'essere alieno da tutto ciò che s'oppone a queste tre cose; l'obbligo di rispettare, alla stessa stregua del maestro, i suoi figli, eccetera, e chi è stato da lui precedentemente iniziato, coloro, insomma, che sono legati al maestro da vincoli spirituali; naturalmente, coloro che sono legati al maestro da vincoli di sangue debbono essere rispettati allo scopo di propiziarsi il maestro, indipendentemente, cioè, dai loro meriti intrinseci. La vista d'una donna sterile non deve suscitare disgusto alcuno. Non si deve pronunciare, se non durante l'adorazione, il nome della divinità, il

[1] I vari sacramenti o riti purificatori (qui 48) della tradizione liturgica indiana.

nome del maestro ed i *mantra*. Non si deve usufruire del giaciglio, eccetera, proprio del maestro. Alla presenza del maestro, il discepolo deve astenersi da ogni passatempo profano, come giochi, eccetera. Si deve adorare il maestro, ad ogni occasione, durante la cerimonia della offerta *post mortem*, eccetera.[1] Durante tutti i riti occasionali[2] bisogna evitare di pronunciare i nomi delle Potenze, eccetera. Si debbono adorare i giorni d'adempimento.[3] Non si deve avere rapporti coi seguaci di dottrine inferiori, come i Viṣṇuiti, eccetera. Non si deve valutare i seguaci di questa nostra scuola alla luce della casta cui precedentemente appartenevano. Il discepolo, se riceve visita a casa sua del maestro e del suo sodalizio, deve loro sacrificare a seconda delle sue possibilità. Bisogna abbandonare i seguaci di sistemi inferiori, i Viṣṇuiti, eccetera, anche se precedentemente, per curiosità di apprendere le loro scritture, si è stati loro discepoli; ed anche mentre lo si sta seguendo, bisogna essere ben consapevoli che non è un vero maestro. Non si deve imitare la condotta dei portatori di simboli,[4] ma bisogna solo adorarli, a seconda delle possibilità. Bisogna abbandonare ogni dubbio. Stando in una ruota[5] si deve abbandonare ogni preconcetto di casta; in

[1] Su questa cerimonia, cfr. il cap. 19.

[2] Su questi riti, cfr. il cap. 20. [3] Cfr. il cap. 20.

[4] I vari segni esteriori portati dai seguaci delle diverse sètte non debbono essere imitati, ma neppure disprezzati, perché rivelano, da parte di chi li porta, una sincera devozione verso la divinità (cfr. *Svacchandatantra*, II, 326).

[5] Il "sacrificio della ruota" è descritto nel cap. 20. 2.

essa, in altri termini, non si hanno né primi né ultimi. Salvo il proprio corpo, non si deve venerare altro santuario, luogo di pellegrinaggio, eccetera. Bisogna meditare, senza interruzioni, sul cuore dei *mantra*.[1]

Il discepolo, dopo di avere udito tutto ciò, deve riverire ed approvare il maestro e, infine, dargli la retribuzione d'uso, che, se è solitamente costituita da denaro, in certi casi può anche consistere nell'offerta della moglie o del proprio corpo.[2] Si deve poi sovvenire ai bisogni di coloro che sono stati precedentemente iniziati se poveri o bisognosi d'aiuto. Secondo i riti che esporremo in seguito, si deve soddisfare e propiziare la ruota delle immagini.[3] In tal modo il discepolo è un Regolare; egli possiede, cioè, un'adeguata potestà nei riguardi della ripetuta pratica dei *mantra*, dei riti perpetui, dello studio e della lettura dei testi. Nei riguardi d'ogni rito occasionale egli deve, però, ricorrere sempre al maestro. E questi sono i riti delle iniziazioni dei Regolari.

> L'intera via intuita dentro di sé, se medesimo
> intuito in tutta la sua pienezza, il Maestro
> con intelletto di grazia il suo discepolo guardi,
> sin alla ruota finale: ed un Regolare diventa.

[1] L'io, la coscienza, la forza che li vivifica.
[2] In qualità di servitori, ecc.
[3] Cfr. il cap. 20.

14.

I riti dell'iniziazione di un Figlio Spirituale, di cui qui si tratta, possono essere consultati, per esteso, nel *Tantrāloka* e qui sono esposti in forma abbreviata. Dopo di avere eseguito i riti richiesti dall'iniziazione d'un Regolare, il maestro, trascorsi tre giorni, può celebrare sul *maṇḍala* dei tre loti e dei tre tridenti, il sacrificio collettivo. In questo sacrificio, fuori dall'edificio, si debbono adorare il corteggio esterno e la ruota delle divinità che presiedono alla porta e quindi, nella parte orientale del *maṇḍala*, a cominciare dall'angolo di nord-est, presieduto da Īśāna, fino all'angolo di sud-est, presieduto da Agni, in ordine di successione, Gaṇeśa, il Maestro, il Maestro del Maestro, il Maestro fondatore, gli antichi Maestri, la ruota delle *yoginī*,[1] la Dea della parola ed i guardiani degli spazi. Successivamente, dopo di avere ricevuto l'autorizzazione

[1] Le *yoginī* (femminile di *yogin*) sono qui una personificazione delle potenze divine, che aiutano il discepolo a conseguire l'illuminazione.

prescritta,[1] devesi proiettare, dalla radice del tridente fino al loto bianco, tutta la via, la quale deve essere quindi adorata. Precisamente: nella cuspide centrale del tridente mediano risiede la beata Suprema insieme col Tremendo; nella cuspide sinistra risiede l'Infima; nella cuspide destra la Suprema-Infima. Viceversa, nella cuspide centrale del tridente di destra risiede la Suprema-Infima e, nella cuspide centrale del tridente di sinistra, l'Infima. Le altre due risiedono, ognuna, nei luoghi di loro spettanza. La beata Suprema, presiede, in questo modo, ad ogni luogo, sí che, se il sacrificio s'adempie in tutta la sua completezza, ciò è dovuto, appunto, a tale suo presiedere. Dopo, nella cuspide centrale del tridente di mezzo, si deve adorare l'intera ruota delle divinità, fino ai guardiani dello spazio insieme colle loro insegne; in questa adorazione bisogna pensare che essi sono, tutti, identici alla Suprema: la quale presiede a tutte le cose; e appunto per questo fatto son essi, allo stesso tempo, per mezzo suo, tutti adorati, in qualunque posto risiedano. Successivamente, bisogna mentalmente unificare il vaso grande, il vaso piccolo, il *maṇḍala*, il fuoco ed il sé, meditando che questi cinque elementi sono in realtà una cosa soltanto. Dopo, essi debbono essere, ad uno ad uno, adorati con fiori, eccetera, i quali hanno da essere a loro volta vivificati da questo succo divino, che, cioè, tutte le cose, essi compresi, sono iden-

[1] Il rito non può essere celebrato, se da segni, eccetera, il Maestro sente che il Signore non è ad esso favorevole (TA, x, pp. 30-31).

tiche al Signore. Ma che piú? L'edificio sacrificale deve tutto essere riempito d'oblazioni e di libami. Naturalmente, il denaro necessario a procurarsi tutti gli ingredienti prescritti non deve essere stato guadagnato disonestamente. Senza denaro, il sacrificio del grande *maṇḍala* non può essere celebrato. In questo sacrificio si debbono anche offrire animali viventi. Questi animali, sacrificati, diventano, in effetto, anch'essi oggetto di grazia divina e non c'è quindi ragione di essere percossi da pietà o turbati da dubbi circa ai riti, che richiedano sacrifici di animali. Quindi, dopo di avere, nel fuoco, soddisfatto e propiziato il Signore, mediante grani di sesamo, burro chiarificato, eccetera, si deve porre, innanzi a Lui,[1] il detto animale, allo scopo di eseguire la libazione dell'omento. Mediante questo ultimo, si deve soddisfare e propiziare la ruota della divinità; subito dopo, si deve nuovamente adorare il *maṇḍala*. Poi, dopo di avere rivolto la dichiarazione d'uso al Signore,[2] bisogna cosí meditare, che, cioè, in noi stessi siano contenute tutte le sei Vie nella loro totalità, e inseparati noi stessi siamo dal tutto. Dopo di ciò, il Maestro deve mettere il discepolo davanti a sé. Nell'iniziazione di un assente — iniziazione che può essere di due specie, a seconda, cioè, che l'assente sia in vita o sia morto — il Maestro deve, nel primo caso, contemplare il discepolo as-

1 Il fuoco, e quindi il Signore, meditato in identità con esso.

2 "Io sono il Maestro, tu, Signore, mi hai consacrato. Vedi, adesso, di piovere la tua grazia su questi discepoli." (TA, XVI, 30).

sente davanti a sé. Nel secondo caso, il Maestro deve, invece, erigere, davanti a sé, un'immagine del discepolo, fatta o di erba *kuśa*[1] o di sterco di vacca, eccetera. Dopo, il discepolo, che, presente o assente, si deve trovare davanti al Maestro, deve essere asperso colle gocce del recipiente sacrificale ed adorato mediante fiori e via dicendo. Subito dopo, il Maestro deve proiettare sul corpo del discepolo l'intera Via, e successivamente deve esaminarlo per vedere se egli desidera ottenere fruizioni o liberazione, tenendo presente che, mentre un discepolo che desideri ottenere fruizioni non deve essere purificato dalle sue buone azioni, un discepolo che desideri raggiungere la liberazione deve essere, invece, purificato tanto dalle sue cattive azioni che dalle buone.[2] Nell'iniziazione senza semenza, il discepolo deve essere purificato anche da ogni vincolo di regole.[3] Per espressa ingiunzione del Signore, tale sorta d'iniziazione deve essere celebrata nei riguardi d'un moribondo o, anche, nei riguardi d'un individuo dominato dallo stupore mentale. Il suo buon esito deriva sempre, però, dalla devozione del discepolo verso il Maestro, verso le divinità e verso il fuoco sacro. Inoltre quello che, in tutti questi riti, ne determina la

[1] Un'erba sacra, assai usata in tutto il rituale indiano (*Poa cynusuroides*).

[2] Il verbo "purificare" ha qui il senso implicito di eliminare, cancellare, bruciare.

[3] Le regole disciplinari da eseguire dopo l'iniziazione, sin alla fine della vita.

varietà ed i risultati è unicamente un'esatta valutazione delle propensioni mentali dei discepoli, in quanto che gli effetti prodotti dai *mantra* sono proporzionali alle dette propensioni. Il Maestro quindi, dopo di aver cosí attentamente considerato quali sono le propensioni mentali dei vari discepoli, deve pensare che l'intera Via, che risiede nel suo corpo, si trovi in identità colla cogitazione del *mantra* fondamentale e, quindi, meditando che tutto quello che esiste è identico a Śiva, la deve purificare. Stando cosí le cose, il Maestro deve partire dall'alluce del discepolo — la cui mente e il cui corpo son stati fatti uni colla sua propria mente e col suo proprio corpo — e, dopo di avere gradatamente raggiunto la sua ruota finale (questo fiume infinito di beatitudine, essenziato di libertà e sovranità, saturo delle tre potenze di volontà conoscenza azione, signore d'ogni ruota di divinità, pieno di tutte le vie, dove risiedono, in forma di pura coscienza, tutte le cose), ivi appunto, unificatosi attraverso quest'unificazione col sé del discepolo, prender riposo.[1] Mediante questo processo, il discepolo diventa uno col Signore. Dopo, se il discepolo è desideroso di ottenere fruizioni, il Maestro lo deve congiungere, distributivamente o complessivamente, col principio di cui egli desidera fruire. Subito dopo, affinché le regole di

1 Questo rito dev'essere celebrato in sintonia con una libazione completa, nel senso che il maestro deve salire nella ruota finale del discepolo di mano in mano che il burro chiarificato scende nel fuoco (vedi anche piú indietro, pp. 225-226).

condotta che il discepolo dovrà osservare durante tutta la vita abbiano buon esito, il maestro deve cosí meditare, che, cioè, dall'essere proprio di Śiva sia improvvisamente emanato, per il discepolo, un corpo fatto di princípi puri. E questa è l'iniziazione separatrice da ogni vincolo. Dopo, il discepolo deve, come prima, venerare il Maestro con un'adeguata retribuzione.

Il Maestro, nel fuoco, deve dopo eseguire il rito seguente, nei riguardi del discepolo:[1] "Io, il *mantra* della Suprema, purifico il principio tale del discepolo tale." Con questo procedimento, il Maestro deve celebrare tre libazioni per ogni principio e queste libazioni debbono finire col *mantra svāhā*. Alla fine, egli deve eseguire una libazione completa, che termina col *mantra vauṣaṭ*. In tal modo, il Maestro deve purificare tutti i princípi, fino a Śiva, e dopo di ciò eseguire una libazione completa, attraverso il metodo della congiunzione, da noi già esposto. Dopo, se il discepolo desidera di ottenere fruizioni, il Maestro deve eseguire un'altra libazione completa, allo scopo di congiungerlo colla fruizione desiderata. Un'ulteriore libazione completa deve essere eseguita allo scopo di creare un corpo di princípi puri. Dopo, il discepolo deve venerare il Maestro con la retribuzione d'uso. E questa è la iniziazione di un Figlio Spirituale. Essa purifica le

[1] L'iniziazione abbreviata descritta nelle righe seguenti (corrispondenti al cap. XVIII del TA) concerne solo discepoli spiritualmente piú elevati, nei cui riguardi non ci sia bisogno di eseguire ad uno ad uno tutti i riti precedenti.

azioni passate e future, salvo, unicamente, le azioni presenti.[1]

Dentro e di fuori intuíto che il proprio essere è fatto
di tutte le vie, trascesa ogni differenziazione,
unifichi la sua mente, il soffio vitale e il suo corpo
con quelli del suo discepolo, illuminato, il Maestro.

Unificatosi appena, d'un tratto, col suo discepolo,
quand'egli prende riposo in questa sede completa
di coscienza e di grande beatitudine, l'anima
imprigionata diventa, ecco, lo stesso Signore.

1 Come regola generale, il *carma* in via di fruttificazione (che determina cioè la nostra vita attuale) non può essere interrotto e bisogna aspettare che si esaurisca da sé, alla morte del corpo.

15.

Quando in un moribondo si verifica, da se stesso o per opera di parenti, una caduta di potenza, il Maestro deve, invece, impartirgli l'iniziazione dell'uscita immediata. Il Maestro deve, cioè, proiettare nel discepolo la Via tutta intera e, quindi, purificarla gradatamente.[1] Dopo di ciò, egli deve proiettare su di lui la beata Notte del Tempo, la quale passa da parte a parte tutti i punti vitali, e, quindi, recidendo con essa, ad uno ad uno, tutti i vincoli, costituiti dai punti vitali, trasferire la coscienza del discepolo nel foro di *Brahmā*.[2] Dopo, secondo il metodo già esposto, il maestro deve eseguire una libazione completa, allo scopo di congiungerlo colla mèta desiderata. In questa maniera, alla fine di tale libazione completa, la creatura iniziata, estratta, si identifica col Supremo Signore. Se, invece, il disce-

1 Vedi indietro, cap. 14.

2 La Notte del Tempo è un *mantra* particolare (cfr. TA, XIX, pp. 183 sgg.). I punti vitali, costituiti dalle varie ruote, debbono essere passati da parte a parte, dall'alluce fino al foro di Brahmā.

polo desidera d'ottenere fruizioni, il Maestro deve eseguire una seconda libazione completa, allo scopo di congiungerlo colla fruizione desiderata. La morte del discepolo deve coincidere con questo istante. Naturalmente, in questa iniziazione, non si hanno piú regole di condotta da adempiere.

Questa iniziazione può essere impartita anche in un'altra maniera, senza, cioè, celebrare i riti precedenti, recitando, nell'orecchio del discepolo, la Sapienza di Brahmā.[1] Essa, infatti, naturata com'è di cogitazioni, suscita, immediatamente, una corrente di pensiero illuminato nella coscienza non illuminata dell'anima imprigionata. La potestà di recitarla la possiede anche un Regolare, eccetera.

Quando un individuo offuscato da stupore mentale è stato colpito da una caduta di potenza, il Maestro gli deve mostrare un'iniziazione — priva naturalmente di semenza — dotata di una prova visibile. Nel momento stesso dell'imposizione della mano di Śiva,[2] bisogna, infatti, celebrare il rito seguente: il maestro deve, cioè, meditare, sulla mano destra, un *maṇḍala* triangolare, igneo, tutto splendente di fiamme, pieno di scintille di r, attizzato, di fuori, da una ruota di venti, ossia di y; e, gettato in questa mano un seme, non importa quale, bruciarne quindi ogni potere generativo, attraverso la ripetuta recitazione della formula *phaṭ*, vivifi-

1 Nome di un *mantra* speciale.

2 Vedi indietro, cap. 13, p. 227.

cata, su e giú, dagli *r*.[1] Dopo di avere cosí fatto, questa mano deve essere imposta sulla testa del discepolo. Tale iniziazione sopprime, cosí, nei riguardi di ambedue — il seme ed il discepolo — la capacità di effettuare i loro naturali prodotti.[2] Le scritture dicono, infatti, che anche forme di esistenza vegetale possono essere iniziate. Il Maestro, dopo, deve cosí meditare, che, cioè, il discepolo, immerso nella residenza del vento, portato qua e là da esso, sia diventato leggero di peso: per cui egli si vede veramente diventare leggero di peso.

Se nel rito di questo trapasso dei punti vitali,
se in questo diventare leggero di peso, se in questa
distruzione della natura di seme, qui il *mantra*
bene applicato, secondo le regole, questo o quel frutto
pronto produce, il discepolo, ecco, diventa il Signore.

[1] Le lettere r e y sono rispettivamente considerate i semi del fuoco e del vento. Vedi indietro, cap. 3, p. 110.

[2] In altre parole, elimina i frutti futuri del *carma*.

16.

Passeremo ora all'iniziazione d'un assente: il quale può essere di due sorta, ossia morto o vivo. Per comando, cioè, del Signore, si debbono iniziare coloro che sono morti dopo di avere sempre venerato il Maestro, coloro che sono stati uccisi, coloro che sono stati feriti a morte in un tumulto, coloro che sono stati uccisi da sortilegi malefici, e via dicendo. Tutti costoro debbono essere ugualmente iniziati, sia che questo desiderio si sia da sé, spontaneamente, manifestato in essi in punto di morte, sia che siano stati oggetto d'una caduta di potenza indiretta, attraverso, cioè, altre persone. In questa iniziazione dei morti non c'è bisogno di celebrare le cerimonie di purificazione, eccetera. Le cause che producono la presenza dei *mantra* sono, a cominciare dalle meno elevate, l'azione liturgica, la quale molteplice si svolge sul *maṇḍala*, allo scopo di realizzare la presenza dei detti *mantra*; il piú importante degli ingredienti sussidiari, cioè i fiori, eccetera; il luogo, cioè il luogo santo, ec-

cetera; il *maṇḍala* costituito da quello dei tre loti, eccetera; l'immagine, che consiste in uno speciale oggetto di contemplazione; il *mantra*, infiammato di luce splendente in sé e per sé; il concorso di chi è inteso alla contemplazione o allo yoga; di chi si è compenetrato in Śiva, grazie ad una perfetta devozione verso Lui solo; e di chi possiede la conoscenza. Queste dieci cause sono, come si è detto, via via sempre piú elevate e sebbene siano state elencate insieme, esse, dice il Signore, sono progressivamente di ordine sempre piú alto. Successivamente, dopo di avere adorato Dio, il Maestro deve collocare, davanti a se stesso, un'immagine del discepolo che si vuole iniziare fatta d'erba *kuśa*, eccetera. Quest'immagine dev'essere contemplata alla luce dell'insegnamento seguente, trasmessomi dal mio Maestro.[1] Eccolo:

> Sorgendo su dalla radice, colla forza l'asse investita,
> simile a una via dove stanno canali infiniti che
> [ovunque
> si stendono e si diramano e poi dissipata nel punto
> ch'essa ha raggiunto l'etere delle narici, il Maestro,
> ecco, ha potenza di tutto pervadere e quindi coprendo
> con una rete densissima di fiamme, caliginosa
> tutta di fumo,[2] la ruota delle Vie, a sé la creatura

1 Śambhunātha.

2 La radice è la ruota immaginata nella regione perineica (cfr. Introduzione, p. 69; cap. 5, p. 132). L'asse consiste in una corrente centrale di respiro ascendente. La forza, secondo Jayaratha (TA, XXI, p. 226), è la forza della potenza stessa, l'energia del-

bramata attrae. Questo il mezzo chiamato "la
[Grande Rete".

Con questo mezzo la cosa da noi voluta coprire,
la ruota,[1] incontro ci viene dapprima, da noi
[dipendente,
e subito, ecco, gli esseri bramati son trascinati
fuori da essa, in nostra balia. Sono tali gli effetti
di questo mezzo che ho appreso da Śambhunātha,
[chiamato
la Grande Rete e che io quanto alla gente già morta
da estrarre ed ai vivi da attrarre ora espongo.

Ma perché, dirà alcuno, non accade cosí anche nella vita di tutti i giorni, senza bisogno, cioè di un esercizio circa il detto processo di attrazione, eccetera? Ed io rispondo: non accadere cosí perché gli uomini sono soggetti a sentimenti di amore, di odio e via dicendo e che, questi sussistendo, non possono cosí partecipare alla libertà ed onnipotenza divina: per cui, vincolati dalla necessità, sono costretti a ricorrere all'esercizio, eccetera. Secondo questa scuola, un tale stato di libertà e onnipotenza si produce poi soltanto se noi penetriamo nella natura del Signore, materiato di grazia divina. Egli ed Egli solo infatti, dotato com'è d'un'inconcepibile grandezza, gra

l'io. I canali sono trentacinque milioni. Gli eteri delle narici sono i fori del naso. Il fumo allude alla capacità di pervasione delle potenze dei sensi (le fiamme) che interpenetrano allora tutto l'universo.

1 Intendi la ruota, l'insieme delle Vie, cioè il tutto.

zia, attraverso il corpo del Maestro da lui occupato, coloro che vuol graziare. E nei capi essenziali tutto ciò è stato già esposto.

La creatura attratta con questo metodo della rete viene, dunque, a compenetrare il corpo formato o di erba *kuśa* o di noce moscata, eccetera. Se essa, in principio, non si muove, a causa dell'assenza della necessaria combinazione di mente, soffio vitale e via dicendo, dopo, in forza di un'intensa contemplazione di tale combinazione, potrà tuttavia anche muoversi. Tale essendo, si debbono, nei suoi riguardi, eseguire lo stesso, come prima, tutti i vari riti purificatori, dall'aspersione, eccetera, fino alla congiunzione con Śiva, che coincide con una libazione completa. A differenza dei precedenti, in questo rito, però, insieme colla libazione completa, bisogna dissolvere, nella fiamma suprema [1] la detta immagine d'erba *kuśa*, eccetera. In questo modo, la creatura, estratta, si libera, in virtú appunto di questa libazione completa, se beninteso si trova nei cieli o negli inferni, tra i trapassati o tra gli animali. Se, invece, è rinata tra gli uomini, essa, possedendo un corpo qualificato, riceve, sul momento stesso, conoscenza, *yoga*, iniziazione, o giusta capacità di discriminazione. E questa è l'estrazione dei morti.

Se, viceversa, la caduta di potenza si è verificata nei riguardi d'un assente ancor vivo, i riti da celebrare sono gli stessi dei precedenti, senza, però,

[1] Il fuoco, identificato con Śiva, colla Coscienza.

l'attrazione della creatura che si vuole iniziare, mediante la costruzione dell'immagine d'erba *kuśa*. I riti purificatori debbono essere celebrati, in questo caso, nei riguardi d'una creatura che è unicamente un'immagine mentale, creata dalla contemplazione.

L'iniziazione può inoltre somministrare fruizioni o liberazione, in quanto che non solo le propensioni mentali possono essere piú o meno intense, ma quelle che concernono le fruizioni non possono assolutamente essere interrotte. Se l'iniziazione sia stata celebrata da piú maestri, i piú efficaci sono i riti purificatori eseguiti secondo le scuole piú elevate; gli altri servono a preparare lo stato di purificazione richiesto dall'esecuzione dei primi. Iniziato, la conoscenza può dunque manifestarsi anche in un assente.

Se saldamente compenetratosi
dentro il Signore, epperò
libero, pensi a un assente
il Maestro e l'inizi,
dite, che c'è da stupirsi?

17.

Vediamo adesso come si estraggono i simboli settari.[1] In certi casi, sia coloro che aderiscono a dottrine inferiori, — a cominciare dalle dottrine viṣṇuite fino a quelle propugnate dalla corrente tantrica di destra — sia coloro che hanno preso i voti propri di esse, sia, infine, coloro che, sebbene seguaci di scuole superiori, son tuttavia devoti a maestri di scuole inferiori, destituiti di ogni potestà, possono essere, da una caduta divina di potenza, indirizzati sulla giusta via. In questo caso, il Maestro deve celebrare, nei loro riguardi, i riti seguenti.

Prima di tutto, tale individuo deve osservare i digiuni d'uso. Il giorno dopo, il Maestro deve adorare il Beato mediante i *mantra* generici,[2] raccontarGli la storia di costui, e, subito dopo, fare entrare il discepolo davanti al Beato. Quindi, de-

1 I discepoli che, dopo di essere appartenuti ad altre scuole, si convertono al monismo scivaita. debbono essere (prima che si possa celebrare l'iniziazione) purificati dalle regole di condotta e dai segni distintivi che avevano fatto voto di portare.

2 Una speciale categoria di *mantra*, non segreti come gli altri.

ve prendere i suoi voti e gettarli in acqua. Dopo, il discepolo deve eseguire il bagno. Successivamente, il Maestro lo deve aspergere, purificare col riso sacrale e col legnetto per i denti, far entrare cogli occhi bendati, e fargli infine eseguire, con uno dei *mantra* generici, l'adorazione del Signore. Successivamente, dopo di avere con questo *mantra* generico immedesimato il fuoco con Śiva, il Maestro deve eseguire la purificazione dei voti. Precisamente: dopo di aver fatto, al nome del discepolo, precedere e seguire questo *mantra*, deve libare cento volte — libazioni che debbono terminare col *mantra svāhā* — cosí dicendo: "io elimino l'espiazione",[1] ed eseguire quindi una libazione completa, che termina col *mantra vauṣaṭ*. Successivamente, deve invocare ed adorare il Signore dei Voti, cui dirà cosí: "Per ordine di Śiva, tu devi essere innocuo verso costui." Quindi, dopo di averlo soddisfatto e propiziato, lo deve dimettere.[2] Subito dopo, deve dimettere anche il fuoco. E questa è l'estrazione dei simboli. Dopo si debbono eseguire la purificazione, eccetera, del discepolo, come prima. L'iniziazione può essere di qualunque specie si voglia.

Se mai incitati la mente da una potenza divina
intensa, anche i seguaci di scuole piú basse e, con [questi,
coloro che sono stati devoti a un cattivo Maestro
possono, purificati, ricevere l'iniziazione.

1 Il discepolo non ha cosí bisogno di sottostare a rito espiatorio.
2 La dimissione è la cerimonia di congedo della divinità evocata, la quale ritorna in identità colla coscienza, coll'io.

18.

Adesso l'investitura.[1] Investito dalla dignità di realizzatore o di Maestro dev'essere chi ha una conoscenza ben esercitata e non altri. Solo chi ha la conoscenza, anche se sia privo di tutti i contrassegni tradizionali, possiede, infatti, la potestà di esercitare gli uffici di realizzatore e di dispensare la grazia. Questa potestà non la possiede nessun altro, anche se ha ricevuto l'investitura. Avendo già trasmesso ad altri la propria potestà, il Maestro, anche se cessa ormai di celebrare i riti iniziatici, eccetera, non commette nessuna colpa; ma se cessa invece di celebrarli prima di avere trasmesso la propria potestà ad altri, ciò gli è solo di ostacolo, vincolandolo ad una colpa che ne ostacolerà la potestà e gli somministrerà, dopo la morte, lo stato di entità sapienziale.[2]

[1] Letteralmente, l'unzione.

[2] Le "entità sapienziali", affini ai Mantra, sono: 1) un particolare ordine di entità che, sebbene risiedano di là da *māyā*, non sono in grado di percepire l'io in tutta la sua purezza; 2) una speciale categoria di demoni.

Colui che ha ricevuto l'investitura, deve praticare, allo scopo di realizzare uno stato di immedesimazione colle divinità mantriche, il cosiddetto voto della sapienza, celebrando, quotidianamente, per sei mesi, preghiere, libazioni ed adorazioni particolari. Successivamente, dopo di essersi, cioè, immedesimato con queste divinità mantriche, egli otterrà la potestà di celebrare l'iniziazione, eccetera. Se, a questo proposito, egli non deve iniziare i discepoli indegni, allo stesso tempo deve studiarsi di non evitare i discepoli adatti. Quando conferisce loro la conoscenza egli deve, per prudenza, esaminare anche i discepoli che sono già stati iniziati, e, se scopre che uno maschera la sua ignoranza con una conoscenza fittizia, negligerlo. Anche in questo caso, coi guadagni derivati dall'investitura, si deve eseguire l'adorazione della divinità e via dicendo.

Chi fornito di un bene esercitato conoscere
ha potestà su se stesso, ha potestà sopra gli altri,
degno è di ricevere il grado di realizzatore o maestro
e in realtà dunque si deve fargli l'investitura.

19.

I seguaci di dottrine inferiori, dai discepoli ai maestri, possono, qualche volta, subito dopo la loro morte, essere oggetto di una caduta di potenza, dello stesso tipo di quella che è stata esposta nell'estrazione dei morti. In questo caso, il Maestro, per espressa ingiunzione del Signore deve celebrare, nei loro riguardi, una speciale iniziazione, chiamata l'ultimo sacramento: la quale deve essere celebrata anche circa coloro che, sebbene seguaci di dottrine superiori, ne abbiano, tuttavia, prevaricato le regole, senza poi avere adempiuto i riti di espiazione richiesti.

In questa iniziazione, tutti i riti, che sono stati esposti a proposito della estrazione dei morti, debbono, tali e quali, essere eseguiti sul cadavere,[1] il quale dev'essere infine cremato, insieme con una libazione completa. Volendo all'incontro infondere fiducia in gente ottenebrata da stupore mentale, il maestro deve celebrare un

1 Invece che sull'immagine fatta di erba *kuśa*.

rito funebre, accompagnato da una visibile prova, ottenibile mediante l'ausilio dell'azione, della conoscenza e dello *yoga*. Dopo di avere, cioè, proiettato, secondo involuzione, i *mantra* sul cadavere, il maestro, servendosi del metodo della rete,[1] deve attrarre il morto, e, subito dopo, sul cadavere, eseguire le operazioni di fissazione, di perforazione, di concussione,[2] eccetera, facendo transitare il suo proprio soffio vitale nel cuore, nella gola e nella fronte del cadavere, che, in questa maniera, sussulterà. Successivamente, il Maestro, dopo di avere celebrato il rito di congiunzione col Signore, deve cremare il cadavere, eseguendo, nello stesso tempo, una libazione completa.

Sia quanto a coloro che sono stati purificati dal sacrificio funebre, sia quanto agli altri, il Maestro deve celebrare il rito iniziatico dell'offerta *post mortem*;[3] esso deve essere celebrato nel quarto giorno a partire dalla morte e deve essere ripetuto ogni mese ed ogni anno. Dopo di aver celebrato ogni rito d'uso, fino alla libazione, il Maestro deve, cioè, prendere in mano l'offerta alimentare ed eseguire la contemplazione seguente, ossia che la potenza naturata di forza ed essenziata di alimento fruibile che risiede in quest'offerta entri in uno stato di identità colla potenza fruibile, che anima l'anima imprigio-

1 Cfr. indietro, cap. 16, pp. 242-243.

2 Operazioni fatte mediante particolari esercizi respiratori, eseguiti in sintonia con dati *mantra*.

3 Un rito comune a tutta l'India, consistente in una focaccia ecc. offerta al defunto.

nata, ossia il discepolo; quest'offerta alimentare deve, infine, essere offerta al Signore, ossia il soggetto fruitore. In questo modo, lo stato di fruibilità cessa di esistere e l'anima imprigionata diventa sovrana.

Se la mèta desiderata può essere raggiunta anche grazie ad uno solo di questi tre riti, — il sacrificio funebre, l'estrazione dei morti e l'offerta *post mortem*, — nei riguardi di chi desidera fruizioni è tuttavia opportuno che il maestro li celebri tutti, in base al principio che quanto maggiore è il lavoro tanto piú abbondanti sono i frutti. E tutti è bene che il Maestro li celebri anche rispetto a chi desidera la liberazione, per realizzare in lui, piú facilmente, uno stato di immedesimazione col Signore, cosí come questo, in un vivo, non può essere che agevolato dal quotidiano esercizio delle pratiche religiose richieste. Nei riguardi invece di chi possiede la conoscenza della realtà, questi tre riti — dal sacrificio funebre all'offerta *post mortem* — sono assolutamente inutili. La giornata commemorativa della sua morte diventa per i componenti della sua linea spirituale — visto che essa empie ed esalta la parte coscienza e che tutti i membri di tale linea non sono in realtà che una sola unica coscienza,[1] — una giornata di adempimento, cosí come per un vivo, il giorno in cui ha ottenuto la conoscenza o trovato la sua linea spirituale. Fra tutti questi riti — l'offerta *post mortem*, eccetera —

[1] Cfr. a questo proposito l'Introduzione, pp. 85 sgg.

il piú importante, secondo il *Siddhāmatam*, è il cosiddetto sacrificio delle immagini.[1] I riti che esso richiede saranno esposti nel capitolo seguente, nella parte in cui si descrivono le cerimonie occasionali.

Chi Śiva, pieno di grazia, liberamente gratifica
diventa tosto il Signore. Ma, dite, che c'è da stupirsi?
Chi sa che nei metodi vari si esprime la sua signoria
solo, non dubbia, saggio, financo nei piú limitati.

[1] Cfr. piú avanti, cap. 20, 2.

20.

1. Il nuovo tema esposto in questo capitolo serve ad illustrare quali sono le regole da osservare dopo l'iniziazione. Celebrate, nei riguardi dei discepoli che, inatti alla conoscenza, sono vogliosi di fruizioni e nei riguardi di quelli che tale conoscenza sono in grado di ricevere, le rispettive iniziazioni purificatrici — e rispetto ai secondi si tratta evidentemente di una iniziazione liberatrice, dotata di semenza — il Maestro, in effetto, deve loro insegnare quali sono le regole che essi debbono osservare in seguito, fino alla fine della loro vita. Queste regole sono, a questo proposito, di tre specie, ossia perpetue, occasionali e volontarie. Queste ultime concernono unicamente i discepoli desiderosi di fruizioni ed ivi esaminarle sarebbe perciò fuori luogo.

Secondo alcuni, liturgia perpetua significa, a questo proposito, liturgia fissa, che deve, cioè, essere celebrata senza interruzioni. In questo caso, però — noi rispondiamo — essa dovrebbe,

continuamente, tenere occupati i fedeli: cosa questa che, tuttavia, non accade nei riguardi di nessuna liturgia. E quindi, tutte le liturgie, comprese quelle perpetue, ossia la venerazione dei momenti di transizione, le pratiche religiose quotidiane, i giorni di adempimento, la dedica dei sacri cordoni, eccetera, diventerebbero, in conseguenza, liturgie occasionali.[1] Secondo altri, le liturgie perpetue sono le liturgie che occupano uno spazio fisso, determinato di tempo; altri ancora — tra cui noi — dicono, invece, che le liturgie occasionali sono le liturgie che non hanno carattere di fissità, di obbligatorietà, nei riguardi di tutti i seguaci di questa scuola, ma solo di parte di essi, come, per esempio, l'adorazione del Maestro e della sua famiglia, quando si riceve una loro visita, la celebrazione dei suoi giorni d'adempimento, il giorno commemorativo della consecuzione della conoscenza e via dicendo. Le liturgie fisse, obbligatorie cioè per tutti i seguaci di questa scuola, sono, a questo proposito: l'adorazione, la venerazione dei momenti di transizione,[2] l'adorazione del Maestro,[3] l'adorazione dei giorni d'adempimento, la dedi-

1 Il testo, estremamente conciso, è tutt'altro che sicuro. Comunque sia, la traduzione è confermata dal *Tantrāloka*, XXVIII, 1.

2 Le cerimonie celebrate nei momenti di transizione (i crepuscoli), quando cioè il giorno non è ancora tramontato e la notte non è sorta (vedi cap. 6, p. 139), sono considerate specialmente fertili di frutti.

3 L'adorazione del Maestro come rito fisso, a sé stante. La visita occasionale del Maestro nella propria casa dà naturalmente luogo ad una cerimonia occasionale e non perpetua.

cazione dei sacri cordoni. Tali liturgie debbono, assolutamente, essere celebrate. Le liturgie occasionali sono: l'ottenimento della conoscenza; l'ottenimento delle scritture; l'adorazione del Maestro e della sua famiglia, quando si riceve, a casa, una loro visita; la celebrazione dei giorni commemorativi della sua nascita, della sua investitura e della sua morte; le festività comuni; la spiegazione delle scritture dall'inizio alla fine; la visione di divinità; la riunione sacra; il giorno commemorativo della propria ordinazione; e la giornata commemorativa dell'ottenuto riscatto da una prevaricazione dalle regole. Ciascuna di queste occasioni è fonte di speciali riti di adorazione.

Iniziato il discepolo, il Maestro deve dunque confidargli, non per iscritto ma solo oralmente, il *mantra* principale, che sarà provvisto cosí di tutta la sua forza ed essenziato dalla stessa energia luminosa della coscienza. Il discepolo, per realizzare il suo immedesimarsi con questo *mantra*, deve da parte sua esercitarsi continuamente ad immedesimarsi con esso, nei momenti di transizione prima e, attraverso questo esercizio, in ogni altro momento, per effettuare la purificazione di esso. Il discepolo deve inoltre, ogni giorno, adorare il Signore, sulla superficie sacrificale o sul simbolo. In una superficie sacrificale di piacevole aspetto, visualizzata in forma di uno specchio immacolato, il discepolo deve scorgere, a questo proposito, in identità colla ruota delle divinità che costituiscono l'oggetto del sacrificio,

la sua propria immagine, come se fosse riflessa dal suo stesso corpo: la quale, per ottenere con lei uno stato di immedesimazione scevra da ogni incertezza, con bei fiori, aromi, liquori, offerte propiziatorie ed alimentari, incensi, lampade, doni, laudi, canti, musiche, danze e via dicendo, preghi, lodi ed adori. Chi guardi, infatti, senza interruzioni, il proprio volto in uno specchio, si fa, in breve, certo della sua natura. Qui, in ogni modo, ciò che importa non è tanto il processo tenuto, quanto il risultato, cioè l'immedesimazione. Secondo i nostri maestri ciò che abita il cuore di chi si è compenetrato ed immedesimato col *mantra* supremo, di chi non è piú polluto dalle propensioni mentali, proprie di un'anima imprigionata, di chi ha spezzato, grazie al dolce succo della devozione, tutti i vincoli che lo irretivano, questo, questo solo è la massima mèta da attingere. Il discepolo deve, a questo punto, venerare la ruota delle divinità, meditando, dentro di sé, il contenuto di queste due strofe:

Visione immortale suprema
che splendi se mi rifugio
nella luce realissima,
fonte di tutte le cose!
Con essa per essa T'adora
chi sa i Tuoi misteri.

Nella casa divina del corpo, V'adoro, mio Dio e mia [Dea,
giorno e notte. V'adoro colle continue irrorazioni

del mio stupirsi che lavano il fondamento terrestre.[1]
V'adoro cogli spontanei fiori spirituali
che esalano innato profumo; V'adoro colla preziosa urna santa del cuore, colma d'ambrosia beata.

A questo punto ci deve essere la rivelazione delle *mudrā*,[2] la preghiera, e l'offerta di ogni cosa alla divinità e la dimissione, pensando che essa sia ritornata nella coscienza, della divinità evocata. La parte principale dell'offerta alimentare può essere mangiata dallo stesso officiante o gettata, tutta quanta, nell'acqua. Secondo l'opinione di coloro che conoscono i testi sacri, gli animali acquatici, infatti, sono già stati iniziati, mediante la manducazione del riso sacrale. Viceversa, se l'offerta è divorata da gatti, da topi, da cani, eccetera, l'officiante diventa preda di dubbi paurosi, che lo condurranno all'inferno. Anche chi possiede la conoscenza deve perciò astenersi da commettere una simile azione, se desidera di favorire la gente del mondo o, in caso contrario, deve almeno ritirarsi in disparte. Questo è il rito sacrificale del Signore, celebrato sulla superficie sacrificale.

L'adorazione, adesso, del Signore celebrata nel simbolo. Il simbolo, specialmente se esso non è

1 Simbolicamente, la ruota radice, nella regione perineica, da cui sorge la potenza. Questa stanza ricorre, insieme colla precedente, anche nel TA (vol. x, p. 350).

2 Le *mudrā* sono sia i segni di riconoscimento fatti con particolari movimenti delle dita tra i vari discepoli appartenenti ad una medesima scuola, sia le *mudrā* nel senso mistico della parola (cfr. l'Introduzione, p. 85).

soltanto una costruzione mentale, ma è di ordine manifesto, non deve essere consacrato mediante *mantra* segreti, bensí con *mantra* generici.[1] Dopo che esso è stato cosí consacrato, il devoto, attraverso i processi di evocazione e di dimissione, deve celebrare quindi l'adorazione, di cui il simbolo viene a costituire adesso il supporto. Supporti dell'adorazione e, come tali adorati, possono essere, a questo proposito, sia il corpo del Maestro, il proprio corpo o il corpo della potenza, sia il volume delle scritture segrete, sia l'urna sacrificale, sia il rosario, sia il simbolo, non importa se fittile,[2] di pietruzze, di perle, aureo o foggiato di sostanze letifiche, come fiori, profumi, eccetera, sia uno specchio. I frutti prodotti dai *mantra* sono, a questo proposito, direttamente proporzionali alla natura del supporto, nel senso che, tanto piú elevato questo, tanto piú elevati sono quelli. I supporti elencati sono, dunque, a cominciare dall'ultimo fino al corpo del Maestro, di ordine via via superiore. Visto inoltre che i frutti prodotti dai *mantra* sono in rapporto colla qualità del supporto,[3] la scelta di questo o di quello dipende, in ultima istanza, da ciò che si vuol realizzare. Tale l'opinione dei Maestri che conoscono le scritture. La suprema purificazione, in tutte queste cose, non è naturalmente altro che la presunzione della loro identità col Signore.

1 Cfr. indietro, cap. 17.
2 Testo e traduzione incerta.
3 Cfr. sopra, cap. 12, p. 210.

2 Adesso i riti dei giorni di adempimento. I giorni di adempimento sono, a questo proposito, di sei specie, cioè normali, normali-normali, normali-speciali, speciali-normali, speciali, speciali-speciali, e sono cosí chiamati perché empiono, completano il rito.[1] I giorni d'adempimento normali coincidono con i giorni primo e quinto d'ogni mese. I giorni d'adempimento normali-normali coincidono con i giorni quarto, ottavo, nono, quattordicesimo, quindicesimo di ambedue le quindicine. I giorni d'adempimento normali-speciali coincidono con particolari congiunzioni di asterismi e di pianeti nei seguenti giorni lunari delle due quindicine: 1) la prima parte della notte del nono giorno della quindicina scura di Mārgaśīrṣa; 2) la mezzanotte del nono giorno della quindicina scura di Pauṣa; 3) la mezzanotte del quindicesimo giorno della quindicina chiara di Māgha; 4) il mezzogiorno del dodicesimo giorno della quindicina chiara di Phālguna, 5) del tredicesimo giorno della quindicina chiara di Caitra, 6) dell'ottavo giorno della quindicina scura di Vaiśākha, 7) del nono giorno della quindicina scura di Jyeṣṭha, 8) del primo giorno di Āṣāḍha, 9) la prima parte dell'undicesimo giorno della quindicina scura di Śrāvaṇa, 10) il mezzogiorno del sesto giorno della quindi-

[1] La parola parvan, che io ho tradotto con "giorni di adempimento" secondo l'immaginaria etimologia di Abhinavagupta che la connette col tema pṝ, empire, significa in realtà nodo, congiunzione astronomica e, per estensione, il giorno in cui essa avviene. I nomi seguenti di mesi e di asterismi indiani sono intraducibili.

cina chiara di Bhādrapada; 11) il nono giorno della quindicina chiara di Āśvayuja; 12) la prima parte della notte del nono giorno della quindicina chiara di Kārtika. I giorni d'adempimento speciali sono compresi tra questi. In ordine di successione, le congiunzioni corrispondenti sono: 1) domenica e la luna in Uttaraphālgunī; 2) lunedí e la luna in Citra; 3) giovedí e la luna in Māgha; 4) lunedí e la luna in Puṣya; 5) mercoledí e la luna in Pūrvaphālgunī; 6) mercoledí e la luna in Śravaṇa; 7) lunedí e la luna in Śatabhisaj; 8) domenica e la luna in Mūla; 9) venerdí e la luna in Rohiṇī; 10) giovedí e la luna in Viśākha; 11) lunedí e la luna in Śravaṇa. Da questo computo, a cominciare da Mārgaśīrṣa in poi, è escluso Āśvayuja in cui si verifica il giorno d'adempimento speciale-speciale. Nel caso che un giorno d'adempimento fosse provvisto di altri contrassegni speciali, esso viene chiamato giorno d'adempimento secondario. Quanto alle congiunzioni di asterismi e di pianeti che abbiamo esposte, l'elemento piú importante non è inoltre l'ora ma il giorno lunare soltanto, in considerazione del fatto che le dette specialità non appartengono a quella, ma a questo.

Nei giorni d'adempimento, bisogna soprattutto stabilire, con ogni attenzione, il momento adatto alla celebrazione del Sacrificio Ulteriore, che è quello piú importante di tutti. Sacrificio Ulteriore, Sacrificio delle Immagini, Sacrificio della Ruota, sono sinonimi. In questo sacrificio, i principali oggetti di adorazione sono il Maestro, la sua

famiglia insieme colla linea spirituale, i conoscitori della realtà, e, oltre costoro, anche le donne presenti, che, secondo i casi, possono essere vergini, donne di bassa casta, cortigiane, passionali, e conoscitrici della realtà. Tutti costoro debbono essere adorati sia singolarmente sia complessivamente. In mezzo a loro, deve stare, a questo proposito, il Maestro e, disposti in forma di recinzioni intorno a lui, tutti gli altri, fino ai Regolari, alternandosi i Forti e le Potenze,[1] eccetera. Tutti costoro possono essere disposti o in forma di ruota o di linea retta. Successivamente, essi debbono essere adorati, in ordine di successione, mediante aromi, incensi, fiori e via dicendo. Dopo si dovrà cosí meditare, che, cioè, il recipiente sacrificale è Sadāśiva[2] e le bevande con le quali viene riempito sono l'ambrosia della Potenza; la Potenza[3] che ne fruisce dev'essere, da parte sua, meditata ed adorata in identità con Śiva. A questo punto, dopo di aver soddisfatto e propiziato, con queste bevande, la ruota delle divinità e di aver visualizzato il reciproco mischiarsi dei tre piani, Uomo, Potenza e Śiva, debbono eseguirsi i riti di soddisfazione e di propiziazione, esterni ed interni, nei riguardi di ogni recinzione, in ordine di successione. L'esecuzione di questi riti è un elemento d'essenziale importanza per l'otte-

[1] In altre parole, gli uomini e le donne.

[2] Sadāśiva equivale qui a Śiva, nella sua forma limitata, all'anima imprigionata e, come vedremo, al piano infimo della realtà, chiamato simbolicamente Uomo in confronto agli altri due che sono la Potenza e Śiva (cfr. anche l'Introduzione, p. 65).

[3] La donna che se ne ciba.

nimento della liberazione o delle fruizioni. Queste recinzioni, costituite dai membri del sacrificio, debbono essere dopo ripercorse e adorate di nuovo, a ritroso, dai Regolari fino al Maestro. Un giro cosí fatto è un giro completo [1] e, come tale, alimenta ed esalta la ruota. Successivamente, si deve collocare il recipiente, che rappresenta il tutto, sul sostegno e quindi soddisfare e propiziare la ruota delle divinità; questo recipiente, adorato, deve, quindi, servire a soddisfare e propiziare il proprio sé. Se il recipiente non c'è, si debbono disporre le mani a forma di "buon auspicio" o di "conchiglia". Il "buon auspicio" che ha l'aspetto d'un recipiente, si esegue, a questo proposito, colla mano destra, mentre la "conchiglia" si esegue con ambedue le mani, sovrapponendo la destra alla sinistra e tenendole strette il piú possibile. Le gocce che cadono a terra servono a soddisfare e propiziare gli spiriti vampiri e gli spiriti nascosti, ed il flusso il Tremendo. Nella ruota, bisogna far sí che non entri nessun estraneo; se, per errore, qualcuno è riuscito ad entrare, il maestro deve evitare di esaminarlo; altrimenti, il Sacrificio della Ruota dovrà essere celebrato una seconda volta. Dopo, alla fine di questi riti, si debbono spargere, davanti a sé, vivande stimolanti, cibi, eccetera, a volontà. Secondo un altro metodo, tutti i membri della ruota, radunati in un edificio chiuso, possono es-

[1] Il primo momento, dal Maestro ai Regolari, simboleggia, ripete il processo evolutivo, la creazione; il secondo riproduce la dissoluzione.

sere congiunti con Śiva, dal Maestro, mediante i nomi segreti delle divinità, scevri, cioè, dal rapporto convenzionale costante sussistente tra segno fonico e significato. E questo è il Sacrificio del Raduno dei Forti.

Dopo, alla fine di questo sacrificio, si debbono eseguire le cerimonie di soddisfazione e di propiziazione mediante la retribuzione d'uso, *betel*, vesti e via dicendo. Questo sacrificio — il Sacrificio delle Immagini — è il piú importante di tutti. Adorando, con questo sacrificio, i giorni di adempimento, un individuo, anche se non ha mai visto il *maṇḍala*, può ottenere, nel solo spazio di un anno, tutti i frutti da noi esposti a proposito dei Figli Spirituali, senza bisogno di osservare le pratiche proprie dei momenti di transizione, eccetera. Il Maestro non deve perciò in conseguenza rifiutarsi d'insegnare questo rito né ai vecchi, né ai soggetti fruenti, né alle donne, se, ben inteso, sono stati oggetto d'una caduta di potenza.

3. Adesso, i riti della dedica dei cordoni sacri. Questa cerimonia, che adempie alle ingiunzioni del Signore, può essere consultata nella *Ratnamālā*, nel *Triśiromatam*, nel *Siddhāmatam*, eccetera. Essa deve essere preceduta dai riti sacrificali. E ciò è stato esposto anche nel *Tantrāloka*: "senza la cerimonia del sacro cordone ogni cosa è senza frutto". La dedica dei sacri cordoni deve essere, a questo proposito, celebrata dalla quindicina chiara di Āṣāḍha fino al giorno di ple-

nilunio, mentre il Sole si trova nella Bilancia. Secondo i seguaci del *Nityātantram*, essa deve essere invece celebrata nel quindicesimo giorno della quindicina scura di Kārtika; questo giorno, infatti, empie ed esalta, secondo costoro, la ruota dell'Eterna, la ruota del Kula; secondo i seguaci del *Bhairavakula* e dell'*Ūrmikaula*, nel quindicesimo giorno della quindicina chiara di Māgha; e, secondo i seguaci del *Tantrasadbhāva*, nell'ultimo giorno di plenilunio che si produce durante l'epoca di progresso solare verso meridione.

Dopo di avere, a seconda delle proprie disponibilità, adorata, e, mediante libazioni, soddisfatta e propiziata la divinità, si deve, a questo proposito, ad essa dedicare il sacro cordone, che, a seconda delle disponibilità dell'offerente, può essere, da parte sua, formato di diverse sostanze, vale a dire oro, perle, gemme, seta, cotone, erba *kuśa*, e via dicendo. La quantità dei nodi che esso deve avere deve corrispondere o al numero dei princípi, o al numero delle formule, o al numero delle compagini, o al numero dei mondi, o al numero delle lettere, o al numero dei *mantra*. Di questi cordoni, uno deve arrivare fino al ginocchio, uno fino all'ombelico, uno fino alla gola, uno deve stare sulla testa. Intorno a questi quattro cordoni bisogna, poi, cosí meditare, che, cioè, essi sono pieni di tutte le sei Vie, nella loro totalità. Successivamente, dopo, cioè, che sono stati cosí meditati, se ne debbono dedicare quattro al Dio e quattro al Maestro. Agli altri, ossia ai membri della linea spirituale, se ne deve

dedicare uno solo. Dopo, bisogna celebrare una grande festa. Quest'ultima deve essere della durata di quattro mesi, di sette giorni o tre giorni. Tali sono le norme principali della dedicazione dei cordoni.[1] Se le disponibilità finanziarie lo permettono, la dedica dei cordoni deve essere celebrata una volta al mese; altrimenti, una volta ogni quattro mesi, o, anche, una sola volta all'anno. Qualora uno abbia omesso di eseguirla, debbono sussurrarsi le preghiere espiatorie d'uso. Essa deve essere celebrata anche da chi possiede la conoscenza; ché anche costui se, pur avendo il denaro richiesto, non la esegue, commette peccato. Tale omissione è infatti, in ultima istanza, causata da una conoscenza viziata dall'attaccamento ai beni materiali, la quale è, in verità, una forma piuttosto biasimevole di conoscenza. "Chi, sebbene abbia ottenuto la conoscenza, — come infatti si dice, — violi le ingiunzioni del Signore, si deve sottomettere ai riti espiatori."

4. In certe ricorrenze, dalle giornate commemorative dell'ottenimento della conoscenza fino alle feste popolari, si verifica, grazie a un certo stato di esaltazione della coscienza, uno speciale stato di contiguità colla ruota delle divinità.[2] In base dunque ad un attento esame della detta esaltazione di coscienza, bisogna celebrare, nel Sacrificio Ulteriore, eccetera, eseguito in tali mo-

1 Testo incerto.

2 Cfr. l'Introduzione, pp. 87-89.

menti, un rito di adorazione supplementare, in armonia appunto con questo nuovo stato di coscienza.

5. Adesso i riti che richiede la spiegazione delle scritture. Prima di tutto, si deve ricorrere ad un Maestro dotato d'una piena conoscenza di tutte le scritture, allo scopo di farsele spiegare. Il Maestro, da parte sua, può spiegare le scritture tanto ai suoi propri discepoli, quanto ai discepoli di un altro Maestro: le quali scritture debbono, ben inteso, essere adatte alle propensioni mentali dei discepoli. Spinto dalla compassione, il Maestro può spiegare le scritture anche ai seguaci di dottrine inferiori, ad eccezione, naturalmente, dei punti vitali, senza escludere, in cuor suo, la possibilità che siano stati anch'essi oggetti di una caduta di potenza, suscitata dalla multiforme volontà del Signore. La spiegazione delle scritture dà buoni frutti, se gli uditori siedono rispetto al Maestro piú in basso, se sono a lui intenti, se hanno ben soggiogato parola, mente e corpo. Prima di tutto, su un pezzo di terreno ben spalmato di sostanze odorifere, eccetera, si debbono tracciare o costruire mentalmente tre loti, sopra una base quadrangolare, a forma di loto. Nel loto di mezzo si deve adorare la Dea della Parola, nei loti di sinistra e di destra Gaṇeśa ed il Maestro rispettivamente; e nel loto inferiore la divinità che presiede alle norme che costituiscono l'oggetto della spiegazione. Dopo, si deve soddisfare e propiziare la ruota delle di-

vinità mediante il recipiente sacrificale, complessivamente. Successivamente, il maestro deve spiegare gli aforismi le proposizioni i capitoli i trattati; dimostrare la consequenzialità della scrittura; definire e confutare, colla maggiore esattezza possibile, le posizioni avversarie grazie all'ausilio di opportuni mezzi logici, applicati alle scritture: premesse generali, ripetizioni, riduzioni all'assurdo, associazioni, dissociazioni e via dicendo. In virtú di queste operazioni, deve dimostrare la verità delle tesi assunte ed illustrare le intenzioni ed i propositi delle scritture. Nella sua spiegazione, egli deve soffermarsi alla fine d'ogni capitolo, senza procedere oltre; alla fine di ogni argomento ripetere l'adorazione e i riti di soddisfazione e propiziazione, fino a che la spiegazione non è completa. Quindi, dopo di aver celebrato l'adorazione, dopo di aver eseguito la cerimonia della dimissione nei riguardi del seggio [1] e dopo di aver spalmato sostanze odorifere, si deve gettare tutto in acqua profonda.

6. Vediamo ora il riscatto da una prevaricazione dalle regole. Sebbene coloro che hanno raggiunto la conoscenza della realtà, non debbano piú sottostare ad alcun rito espiatorio e via dicendo, quanti cercano di ottenere la liberazione attraverso l'adempimento costante della disciplina ne son tuttavia sempre soggetti. Allo scopo,

[1] Il "seggio", il luogo cioè dove sedeva il Maestro, può essere fatto di legno, di stuoie, di pietra ovvero semplicemente tracciato sul suolo.

dunque, di favorirli, il Maestro deve loro esporre le pratiche da osservare in simili casi. Se uno, che non avesse ancora raggiunto la conoscenza della realtà e la cui liberazione e le cui fruizioni dipendessero quindi unicamente dall'adempimento della disciplina, trasgredisse le regole, senza celebrare, in seguito, gli opportuni riti d'espiazione, diventerebbe infatti un demone carnivoro per uno spazio di cento anni; e quindi è necessario che il Maestro esponga i riti espiatori.

Chi, a questo proposito, ha ucciso una donna,[1] non c'è per lui espiazione che basti. Negli altri casi, dopo di avere esaminato la maggiore o minore entità della prevaricazione, il colpevole deve ripetere l'intera Inghirlandata, da una a trecentomila volte, a seconda della gravità del fallo commesso, fino all'eliminazione d'ogni incertezza nociva. Alla fine, dev'essere celebrato un rito d'adorazione speciale e, naturalmente, anche il sacrificio della ruota. Questo, infatti, dev'essere, in ogni occasione, celebrato alla fine degli altri riti.

7. Adesso l'adorazione del Maestro. Alla fine di tutti i riti sacrificali, terminato, cioè, il sacrificio, si deve, all'indomani, eseguire l'adorazione del Maestro. Nei casi precedenti, infatti, i riti di soddisfazione e propiziazione che gli sono stati dedicati, erano parte accessoria del sacrificio, senza costituire una cerimonia a sé stante. Coloro

1 La donna è la potenza, l'energia stessa dell'io, e la sua uccisione non può essere espiata in alcun modo.

quindi che non eseguono l'adorazione del Maestro come cerimonia indipendente, sono vincolati ad un peccato che ne ostacola la potestà; e questa, perciò, dev'essere eseguita senza eccezioni. Dopo di avere, a questo proposito, tracciato un *maṇḍala*, con una svastica nell'interno, si deve mettere, in esso, un seggio d'oro e in questo contemplare ed adorare l'intera Via. Su di esso, bisogna, dopo, far salire il Maestro e celebrare, nei suoi riguardi, i riti di adorazione, offrirgli offerte propiziatorie, cibi, le retribuzioni d'uso, e, persino, se stessi. Successivamente, dopo di avergli domandato gli avanzi dell'offerta alimentare, e averlo riverito, il discepolo li deve mangiare. Infine bisogna eseguire l'adorazione della ruota.[1]

Chi celebri le liturgie occasionali e perpetue
con ben procacciato denaro, a liberarlo pur senza
la conoscenza o lo yoga basta la disciplina.

[1] Cioè il "Sacrificio della Ruota".

21.

1. Le liturgie perpetue ed occasionali sono state cosí tutte quante descritte; e si espone adesso su che cosa si basa la probatività di questa nostra tradizione. Intorno a che — posto e dimostrato che il tutto non è altro che coscienza, che la coscienza consiste nel pensiero e che il pensiero consiste nel linguaggio — si può senz'altro affermare che ciò che si chiama sacra scrittura non è altro se non un pensare che ha, come suo oggetto, tutte le forme di esistenza che popolano l'universo e, insieme, le varie specie di rapporti tra l'azione ed i frutti dell'azione che le regolano. Tutto l'insieme delle sacre scritture si identifica quindi con la stessa natura propria del Signore e procura, in realtà, un unico risultato, rispetto ad un unico soggetto. Gli uomini, tuttavia, in virtú appunto della potenza di necessità, propria del Signore, aderiscono solo a singole parti di questo insieme. Alcuni aderiscono cosí alle scritture della tradizione religiosa vedica, eccetera, che consistono in una cogitazione pluralisti-

ca, che cade, cioè, nel piano di *māyā*; altri, non dissimili dai precedenti, alle scritture viṣṇuite e a quelle del Sāṃkhya, eccetera, presumendo erroneamente di raggiungere la liberazione attraverso esse; altri ancora allo Scivaismo dualistico, eccetera, che consiste, in sostanza, in un pensamento di piú Śiva, distinti l'uno dall'altro; altri alle scritture del *Mataṅga*,[1] eccetera, che consistono nel pensamento d'una suprema divinità, costituita da tutte le cose ed in esse dunque immanente; altri, finalmente, sempre piú esigui di numero, ai metodi ed alle scritture proprie del Trika, che consistono nel pensamento d'una suprema divinità — il Signore — naturata di coscienza, costituita, in realtà, di libertà e beatitudine, esente da ogni limitazione. Di tutti costoro, alcuni poi si fanno seguaci del Trika, abbandonando via via le dottrine inferiori; altri, saltando a piè pari piú o meno scuole intermedie. In tal modo, il risultato è, dunque, unico e la sua realizzazione dipende da un'unica tradizione.

Anche se si esamina la questione alla luce delle scuole pluralistiche, — sebbene in realtà tutte le tradizioni religiose siano prodotte da un autore unico, cioè il Signore, — il loro valore probativo rimane immutato. La probatività di una tradizione dipende infatti dall'essere i suoi devoti su dati punti particolari perfettamente concordi e questo, come del resto il fatto che nessuna tradizione merita di essere disprezzata, si ripete

[1] Il *Mataṅga* è un *tantra* scivaita, finora edito solo parzialmente.

egualmente in tutte quante. La contraddizione reciproca che sussiste tra le varie tradizioni religiose non infirma la loro probatività, in quanto ognuna di esse verge su un ordine di cose suo proprio, come la prescrizione e la proibizione di uccidere un brāhmaṇo.[1] Analogamente, la dissimilarità dei riti purificatori proclamati dalle varie dottrine si risolve, in ultima istanza, in una graduale progressione di riti purificatori sempre piú elevati; il fatto di non aver celebrato alcuni di essi porta con sé che, rispetto a certe scuole e a date gerarchie di esse, uno è necessariamente sprovvisto della potestà richiesta. Come esempio si possono addurre i diversi stadi — studente, padrone di casa, anacoreta, rinunciatario — della vita di un brāhmaṇo. Una dottrina o una gerarchia interna d'una dottrina è tanto piú elevata, quanto piú elevati sono i frutti che somministra. Le *Upaniṣad*, per esempio, pur essendo parte della dottrina vedica, compartiscono frutti ad essa superiori.

Sebbene le diverse tradizioni religiose, siano state create, ognuna, da un autore diverso, si può dire che, in realtà, siano state create, tutte, da un autore onnisciente; un essere non onnisciente non avrebbe potuto, infatti, essere l'autore di tutte le scritture, le quali dicono, ognuna, cose diverse da quelle che dice l'altra.

Ancorché le varie tradizioni religiose siano eter-

1 Le due sentenze vediche cui qui allude Abhinavagupta sono "non bisogna uccidere un brāhmaṇo" e il "brāhmaṇo uccide il brāhmaṇo".

ne, si deve poi necessariamente ammettere la certezza intuitiva. La percezione diretta e le due forme di inferenza, positiva e negativa, insieme col valore probativo, riposano, infatti, su questa certezza intuitiva. Il valore probativo d'una percezione come la seguente: "io vedo veramente un pezzo di argento" si fonda, infatti, su una certezza altrui, d'un gioielliere, eccetera. La tradizione non è altro che una forma di certezza. Di certezze ne esistono parecchie specie. I risultati di alcune di esse sono visibili, concernono cioè questo mondo. L'attività e le reazioni d'un neonato nei riguardi della realtà che lo circonda, quando dentro di lui si manifesta questa percezione: "ho fame, mangio", si fondano, per esempio, su una forma di certezza. Esse sono, cioè, indipendenti da ogni forma di raziocinazione positiva o negativa. Né l'esistenza di queste ultime, nell'età per esempio della giovinezza, infirma la validità della certezza. In conclusione, si può senz'altro ammettere che un individuo è dotato d'efficienza, è capace cioè di fare qualche cosa, solo se a base della sua attività c'è una qualche forma di "certezza intuitiva". I risultati di alcune specie di certezza — l'incorporeità, la dissoluzione della materia, l'isolazione dell'anima — sono invisibili, riguardano cioè l'altro mondo. Altre ancora somministrano uno stato d'eguaglianza con Śiva; altre uno stato d'unione perfetta. Inoltre, d'ognuna di queste specie ne esistono piú varietà. Il mondo, insomma, è pieno di molteplici forme di "certezza", e, stando cosí le cose,

ciascuno, in proporzione con ciò che desidera di divenire, deve dare una completa adesione, dentro il cuor suo, alla corrispondente forma di certezza. L'idea di alcuni, che, cioè, un uomo quando nasce è nudo di tutto, è dunque vuota argomentazione.[1] Chi considera perciò come probativa una di queste forme di certezza, non importa quale, deve ovviamente ammettere la probatività della tradizione. La tradizione che bisogna eleggere è quella che somministra i frutti maggiori. E tanto basti intorno a questa parte.

La coscienza siccome, costituita di luce,
luce, cosí pure pensa: cosí discernendo, deh, saggi
rifugiatevi in questa scrittura suprema essenziata
di pensiero intuizione e intelligenza che è tutto.
Priva di dubbio la gente procede in mezzo al
[commercio
comune, che su una ferma propria certezza si fonda
e cosí pure il Signore procede ben radicato
in una sua propria certezza che il mondo ordinario
[trascende.

1 Allusione alla scuola della logica buddhistica, rappresentata da Diñnāga e Dharmakīrti, che non ammetteva la validità della tradizione e sosteneva che l'uomo nasce nudo di tutto. Abhinavagupta cita qui le parole iniziali di una stanza del *Pramāṇavārttika* di Dharmakīrti (IV, 54).

22.

Tutte le pratiche precedenti sono adesso esposte secondo i metodi della scuola Kula.[1] Per avere la potestà di accedere ad essi bisogna, ben inteso, esser provvisti di altrettali attive decise propensioni mentali. E, a questo proposito, nello *Yogasaṃcāra* è detto:

Beatitudine il *brahman* ed esso nel corpo risiede
in tre forme che iniziano coll'ultima delle labiali.[2]
Chi non ha cura di queste, non è un fedele seguace
del *brahman*, sprovveduto di beatitudine. Senza
queste tre *m*, fonti di beatitudine, quanti
sacrificano alla ruota, spinti da duplice colpa,[3]
in orrido inferno cadranno; onde tale istituto osservate.

1 Cfr. l'Introduzione, pp. 70 sgg.

2 L'ultima delle labiali è la lettera *m* con cui cominciano in sanscrito le parole: carne (*māṃsa*), bevande inebrianti (*madya*) e unione sessuale (*mithuna*). su cui si fondano i mezzi predicati da questa scuola. Il *brahman*, nella speculazione classica indiana, è la forza impersonale che nutre e sostiene il tutto, l'assoluto.

3 Per avere omesso di fare ciò che era prescritto e fatto ciò che era proibito.

Il sacrificio in uso nella scuola Kula si basa, dunque, su questo istituto. Questo sacrificio, il quale è sestuplice, può essere celebrato circa la realtà esteriore, circa la potenza, circa il corpo, circa l'unione sessuale, circa il soffio vitale, o circa la coscienza: dove questi sacrifici sono a cominciare dal primo di ordine sempre piú alto, nel senso che quello inferiore dev'essere celebrato per desiderio del superiore. Se chi desidera ottenere poteri magici deve in ogni modo celebrare il secondo, il quarto ed il quinto, per chi desidera la liberazione il sesto è tuttavia il piú importante di tutti. Nei limiti del possibile, questi deve però celebrare, lui pure, nelle liturgie occasionali, il secondo, eccetera, anche allo scopo di empire l'economia rituale.

La realtà esteriore è, a questo proposito, costituita o dalla superficie sacrificale, o dal recipiente sacrificale, o da un panno rosso, o anche dal simbolo, eccetera, di cui è stato già parlato. Dopo di avere, a questo proposito, ottenuto, mercé un riposo in uno stato di piena beatitudine,[1] senza bisogno di celebrare bagni o altro, lo stato di purezza necessario; meditato, innanzi tutto, che soffio vitale, coscienza e corpo formano una realtà unica e pronunciato ventisette volte il *mantra*,[2] proiettandolo sul capo, sulla bocca, sul cuore, sui genitali e sul corpo cinque volte ciascuno piú altre due volte su tutti questi insieme, una volta

1 Riposandosi nel proprio sé ad esclusione di ogni altra cosa.

2 Su tutto questo sacrificio, tratto dalla *Parātriṃśikā*, cfr. l'Introduzione pp. 90-91. Il *mantra* è la sillaba *sauḥ*.

nel loro ordine naturale e, l'altra volta, nel loro ordine inverso, il devoto, essendo la coscienza il Signore, s'empie di tutte le Vie — pienezza che è la caratteristica del Signore — nei loro tre piani dell'Infima, della Suprema-Infima e della Suprema. Gli ordini di realtà, da *māyā*, l'anima, gli elementi costituenti, la mente, eccetera, fino alla terra, sono infatti ventisette, calcolando beninteso che l'efficienza finita, eccetera, siano in essi comprese. La potenza della Sapienza, il piano cioè della Suprema-Infima contiene anch'esso, secondo il venerabile Lakuleśa[1] e via dicendo, ventisette momenti diversi, costituiti dai cinque volti di Śiva — i cosiddetti cinque *brahman* — e dai ventidue attributi, vale a dire il fatto di essere il primo di tutte le cose, di essere innato, di manifestare l'esistenza, eccetera. Anche nel piano della Suprema il Signore è costituito da cinque potenze, che, caratterizzate ognuna da cinque aspetti diversi, fanno venticinque; tutte queste potenze, pensando che non vi sia tra l'una e l'altra differenza alcuna, formano a loro volta una potenza unica, di cui nulla vieta di immaginare un aspetto indifferenziato, sí da ottenere ancora un'altra potenza. Mediante questo pervasivo[2] che abbraccia ventisette momenti diversi,

1 Lakuleśa è un antico maestro scivaita, venerato dalla scuola dei Pāśupata, i quali distinguevano in Śiva ventidue attributi diversi. Sui cinque volti di Śiva, vedi indietro, p. 97, n. 1.

2 Il concetto di pervasivo o di pervasione è tipico della speculazione scivaita e si riferisce alla capacità di una cosa di influire su un'altra, di pervaderla. Ogni *mantra*, ogni *mudrā*, ogni stato di coscienza ha, da questo lato, il suo potere, la sua sfera di

si deve fissare il ciuffo ascetico costituito dalla mente e dal soffio vitale, pronunciandolo una volta soltanto, in modo che esso resti fissato sul Signore, senza trascorrere piú su nessuna cosa distinta da lui; e, facendo entrare in contatto colla ruota dei sensi — presieduta dalla mente che si trova nello stato di fissazione anzidetto — gli ingredienti e l'edificio sacrificale, le direzioni, il supporto dell'adorazione, eccetera, tutte le cose, insomma, che stanno davanti all'officiante, identificarli, con questo mezzo, anch'esse col Signore. Successivamente bisogna empire ed adorare anche il recipiente sacrificale, in base, sempre, al pervasivo proprio del ciuffo ascetico cosí fissato. Colle gocce di esso si deve adorare la superficie sacrificale; e col liquido ivi contenuto — unendo l'anulare ed il pollice della mano sinistra — adorare e, insieme, soddisfare e propiziare la ruota dei *mantra* nelle ruote del corpo: la quale dev'essere, dopo, adorata, soddisfatta e propiziata internamente, nel soffio vitale.

Sulla superficie sacrificale, si deve a questo punto mentalmente costruire il seggio, vale a dire, ciò che adempie le funzioni di realtà sottostante, che costituito questa volta dal tridente (au) arriva dunque fino alle tre potenze. Sopra di esso, che, materiato com'è dalla lettera *s* e dalla lettera *au*, arriva dunque in virtú di quella fino a *māyā* e in virtú di questa fino alle tre potenze,

pervasione (io traduco "il pervasivo": ma altrettanto bene si potrebbe dire, anche se meno alla lettera, la "virtú", il "potere") di là dalla quale non può nulla.

bisogna sacrificare alla potenza di emissione (*ḥ*). Eseguita dunque, pronunciato una volta sola questo *mantra*, eseguita, dico, la proiezione sulla superficie sacrificale, sia di ciò che adempie alle funzioni di realtà sottostante, cioè di seggio, sia di ciò che funge da realtà soprastante, cioè da sostenuto, bisogna cosí meditare, che, cioè, da una parte nella coscienza, sebbene essa sia di fatto la realtà soprastante, il sostenuto, risieda il tutto e che, dall'altro lato, anche il tutto sia sostanziato di coscienza. In questa maniera, si ha un'incapsulazione del tutto nella coscienza e viceversa della coscienza nel tutto: sorgendo il tutto dalla coscienza ed ivi nella coscienza risolvendosi e sorgendo la coscienza dal conoscibile ed ivi nel conoscibile riposandosi. Questa realtà della coscienza si consegue, dunque, attraverso la conoscenza di questa duplice incapsulazione, com'è confermato dalla tradizione là dove si avvisa: "facendo capsula dell'emissione..." [1] Successivamente, si debbono offrire profumi, incensi, bevande inebrianti, fiori, eccetera, — tutte cose che ci inclinano a penetrare nel nostro sé, — pregare in silenzio, riposati in se stessi, e quindi raccoglierli e gettarli nell'acqua.

2. Veniamo adesso al sacrificio che si deve celebrare nella potenza.[2] Oggetto di adorazione debbono essere ivi i Forti e le Potenze, bramosi l'uno

[1] Citazione dalla *Parātriṃśikā*, 30.

[2] In questo sacrificio, a differenza del seguente, dove è rappresentata da una donna, la partner del rito, la potenza è puramente

dell'altro, in considerazione del fatto che ambedue, sostanziati come sono l'uno dell'altra, cooperano reciprocamente al risveglio della potenza di Śiva, dalla prima cinesi di energia fino all'emissione creatrice. Se, per disposizione della necessità del Signore, questa della coppia è del detto sacrificio la forma piú semplice e pura e, come tale, la principale, con ciò è stato tuttavia anche implicitamente chiarito che questa natura di potenza può essere scorta in qualsivoglia ruota ed ivi adorata. In questo sacrificio l'adorazione si esegue, come nel precedente, mediante il pervasivo della fissazione del ciuffo ascetico; il seggio arriva, da parte sua, fino alle tre potenze, ma con questa differenza quanto al pervasivo, che, cioè, la potenza di emissione risiede, questa volta, nella cuspide centrale del tridente.

In modo analogo, si può eseguire il sacrificio da celebrarsi sul proprio corpo e, precisamente, prima nei riguardi della ruota mediana, e poi delle ruote secondarie, come il foro di Brahmā, eccetera.

3. Vediamo adesso il sacrificio da celebrarsi nel l'unione.

I caratteri della potenza
son questo solo: uno stato

contemplata. Questo rito (descritto nel TA, xxix, pp. 34 sgg.) consiste, in breve, nel vedere e adorare ogni ruota (ma piú specialmente quella costituita dalla coppia di un Forte e di una Potenza) come una espressione della potenza divina.

d'identità perfetta
col possessore di lei.
Tale dunque uno elegga
la propria potenza: né casta,
né età, né bellezza non hanno
importanza veruna.

Questa potenza è chiamata in tre modi diversi
nella scuola del mio Maestro,
figlia madre sorella,
simile a questa
in modo diretto o indiretto —
la figlia della figlia, la madre della madre
la figlia della sorella —
sí che triplice è ancora una volta.
E questi nomi perché
l'identità con cui ella
deve trovarsi con noi
deve esser piú alta di quella d'un semplice vincolo
di sangue o di spirito.[1]

Le dette potenze (cosí tutto questo è ristretto
in poco nel *Sarvācāra-*
hṛdaya) dispensatrici
di fruizioni e di liberazione
son dette essere sei.

Creazione e riassorbimento
son poi l'effetto dei due,

1 La denominazione di moglie, osserva Jayaratha, è bandita, perché potrebbe far pensare che in questo sacrificio il desiderio sessuale non sia del tutto escluso, come invece dev'essere.

e perciò il piú elevato di tutti
i riti è l'unione.
Presa questa potenza, l'un l'altro
adoratisi e propiziatisi,
attraverso la parte piú intima
la ruota maestra si adori.

La parte piú intima
dalla coscienza è quella
da cui beatitudine sgorga.
Quest'è la ruota maestra.[1] Le altre
secondarie son dette.

Il nome di ruota è connesso
coi verbi schiudere, rompere,
saziare, agire.[2] Ed i vincoli infatti
la ruota li rompe, sazia, si schiude
ed ha potenza di agire.

Quand'anche concerna l'esterna
realtà — e le sostanze
sacrificali son fiori ed aromi piacevoli —
il sacrificio è un soddisfacimento
pur sempre e questo uno schiudersi
si dice, della coscienza.

E questa tutta fervenza
della coscienza può anche
venir da bevande, da donne, da carni

1 La parte piú intima è la coscienza stessa, il cuore e, in senso traslato, i genitali.
2 Etimologia immaginaria della parola ruota.

le quali si immagini appunto
possedere potenza e operare
sulla ruota centrale e su quelle
secondarie; da cose che agiscono
sul soffio vitale; da cibi
letificanti, da esterni profumi
incensi e ghirlande di fiori.

Per mezzo cosí di tutte
quelle cose che per natura
competano a tale o talaltra
ruota secondaria
— colori per gli occhi, suoni
per l'udito, baci ed amplessi
per i genitali — essi due
le dette ruote soddisfino dunque allo scopo
di ottenere uno stato
d'identità colla ruota maestra.

"Chi segga in un seggio purissimo
(leggiamo nel *Triśirastantra*)
pur in mezzo ai sei sensi egli penetra
nella dimora di Śiva."
Sorpresasi nel suo essere
pensante la propria vera
natura che l'alimento
delle fruizioni diverse
— suoni, colori ed altro —
peculiari alle ruote
secondarie ha dischiuso,
le dee che in queste risiedono
entrano di mano in mano

nella ruota centrale
della coscienza.

Chi in stato normale si trovi,
le dee delle ruote
secondarie, lasciata
la presidenza del corpo,
restano invece in disparte:
per cui questi, attaccato al suo io, non conosce
fervenza e pienezza.

La coppia della potenza
e del possessore di lei,
empiuta dai raggi essenziati
dalle deità delle ruote
secondarie e raggiunto cosí
un pregno stato di forza —
l'un l'altro si volgono ansii.

Questa coppia, dove, via via
che nella sede superna
si entra, c'è scossa che nasce,[1]
scuote ad un tempo le ruote
minori. E son queste
allora identiche ad essa,
da essa non separate.

In questo congiungimento,
dove idea non alligna
di differenziato sapere,
sorge allora, di mano in mano

1 Questa concezione di una "scossa" (perturbazione, commozione) è chiaramente illustrata nella terza Appendice, né c'è qui bisogno di insisterci specialmente.

che si penetri nella ruota
centrale, unitiva
emissione, la coscienza
medesima, la dimora
stabile, di cui non è
la piú alta, nobile, cosmica
beatitudine
non quiescente non emergente
ma d'emergenza e quiescenza
causa fontale, l'arcano supremo.

Chi a tale stato agogni
non limitato deve senza tregua
questa coscienza sforzarsi far sua,
ché la natura, realmente,
della coscienza, della
Dea è illimitata.

L'ingresso in questa dimora
emissionale,
illimitata, domanda che attento
l'avventurato consideri il nascere e il solversi
di tale quiescenza e emergenza
che noi, non essendoci
altre parole, indichiamo
con "questo", con "quello".

Queste due forme quiescente e emergente
sorgono, per loro parte,
insieme, nella potenza
e nel possessore di lei.
La forma emergente dall'una va all'altra

sede, e sta quella quiescente
conclusa all'incontro
entro i confini del sé.
Ma anche in tal caso ambedue
pur sempre formano coppia.
E questa la descrizione
della forma quiescente.

Se anche le due dette cogitazioni
sostanziate dall'emissione
quiescente e emergente le possano
avere ambedue, la potenza,
non il possessore di lei,
nutre però l'emissione creativa
scaturita dal suo possessore.

Della potenza che nutre
l'embrione, nelle scritture,
si dice epperò che la sede centrale
sia di continuo schiudentesi.
E a lei solo, per questo, il Maestro
il senso arcano del Kula
trasmetta e per mezzo di lei,
attraverso la detta unione,
lo trasmetta agli uomini poi.
Per fare intendere questo
il venerabile Kallaṭanātha
di lei ha detto queste parole
"provvista d'una pura sussistenza
piú preziosa assai del proprio corpo".[1]

1 Citazione tratta da un'opera perduta di Kallaṭa, la cui traduzione, mancando il contesto, è tutt'altro che sicura.

Questa ruota centrale è stata
dal Signore medesimo detta la "bocca
della *yoginī*".[1] Questa linea
spirituale si fonda
su lei soltanto e da lei
la conoscenza è ottenuta.
Scritta poi non può essere questa
conoscenza e, secondo si dice,
essa passa di bocca in bocca;
e la bocca è la ruota centrale.
E quel ch'è la propria coscienza
com'essere scritto potrebbe?

Coloro perciò che in questi
due stati d'emissione
creati, quello quiescente
e quello emergente, intenti
stanno al precedente
stato emissionale, raggiungono
illimitata dimora.

Coloro che bramano poi
poteri magici debbono
mangiare di questa forma
emergente e con essa, purissima
com'è per la sua vicinanza
alla coscienza, adorare la ruota
delle divinità.

Questa forma d'emissione,
chiamata col nome di Kula,

[1] Metaforicamente la matrice, identificata qui colla coscienza

suprema, dispensatrice
d'immortalità e giovinezza
dev'essere attinta, si dice,
dalla bocca centrale, nella propria
bocca, l'un l'altro.

E quanti la conoscenza
non hanno ancora ottenuto,
esercitando questo sacrificio
basato sull'emissione
nella sua forma espansa ed emergente,[1]
ed adorando le divinità
abitanti la ruota principale
immaginate in questo sacrificio,
l'ottengono anch'essi alla fine.

E da adorare son esse
ivi nella ruota
della potenza per mezzo del succo
fatto di beatitudine.[2]
Di fuori, nei quattro spazi,
c'è da adorare Gaṇeśa con gli altri
tutti [3] e nel mezzo la coppia
dei due signori del Kula; [4]
e nelle tre punte le dee; [5]

[1] La parola sanscrita *utphulla*, espanso, eccetera, è anche, secondo i testi dell'*ars amatoria* indiana, una specie di coito.
[2] L'emissione emergente. [3] Gli dèi Gaṇeśa, Vaṭuka, eccetera.
[4] Śiva e la sua potenza.
[5] Le punte del tridente (vedi il *maṇḍala* a p. 332) o, come forse in questo caso, del triangolo, rappresentato dalla matrice, la quale è immaginata a sua volta inclusa dentro un loto di otto o piú petali.

e fuori quattro, a ogni punta.
E ben dunque il devoto via via
può variamente adorare
una ruota di raggi dodecupla,
un'ogdoade, otto ogdoadi.[1]

E queste divinità
medesime sono egualmente
da esercitare e adorare
nella ruota propria
della potenza non solo, ma in quella
pure del proprio corpo.

Se colla coscienza del cuore
esercitata diventa
dell'emissione la forma
quiescente, Śiva nella sua forma
torpente il devoto raggiunge,
simile a un mare senz'onde.

Tale stato di quiescenza
raggiunto, tutte le varie
divinità che risiedono
dentro la ruota centrale
smettono da ogni funzione,
immobili, sospese
nel vuoto, spoglie
di beatitudine.

Tutte le altre
deità che risiedono dentro

[1] Nelle tre punte o nei petali del loto possono essere variamente immaginate ed adorate questa o quella divinità.

le ruote secondarie della vista,
dell'udito e le altre, sono anch'esse,
dipendendo da quelle che stanno
nella ruota centrale, tutte immerse
in questo stato privo
di beatitudine, immobili,
desiderose
di beatitudine.

Tutto il gruppo dei raggi dei sensi,
privo di contatto
con questa suprema natura sta infatti
immobile, sprovveduto
della natura sua propria[1] e agognante
di riacquistarla ad un tempo.

Bramoso essendo, mercé
di questa sua bramosia, riesce infine
a gustar delle estrinseche cose
saturate di quello che è
la sua essenza medesima,
e un attimo in esse posatosi
le rende poi al Sé.

Il signor delle ruote, il soggetto
conoscente, per grazia
di questi oggetti a lui resi,
irrorato da pioggia di piena
fervente coscienza ed in lui generatasi
per questo empimento del gruppo

[1] La quale è quella di percepire i loro rispettivi oggetti.

delle deità delle ruote minori,
una scossa della forza
entra anch'egli secondo s'è detto
d'un subito tutto in fervenza.

Tripla cosí l'emissione,
unitiva, quiescente, emergente:
cosí detta perché da lei
la varia creazione del tutto
si emette ed in lei la creazione ritorna.

"La cavità è la Potenza, ed il simbolo è Śiva
l'unione il piano supremo.
Gli effetti dell'una e dell'altro
creare e dissolvere."
Adunque l'emissione
triplice nel *Gamaśāstram*.

"Conoscenza riposo e compenetrazione [1]
senza diversità impartita
sin alla sede finale alle due correnti
spiranti su e giú di continuo,
alle ruote, ai canali ed ai soffi
alle macchine, ai nessi ed ai punti vitali,
nel corpo coi suoi
settantaduemila canali
congiunge Śiva le due conoscenze,
troncato l'andare e venire:
sempre, con ogni sforzo, si cerchi

[1] Versi volutamente oscuri e passibili di multiple interpretazioni simboliche, tratti da un *tantra* chiamato *Triśirobhairava*.

di risiedere perciò in quest'unione,
la dimora del Tremendo.
Quest'è, d'ambedue, ciò che chiaramente
li illumina, privo di parti
divise, procuratore
d'un essere scevro di forme."

Ritirato da tutte le cose,
repressi e distolti il sole e la luna
dal disperdersi e dal consumarsi
si eserciti questa coscienza
che abbraccia tutte le cose.

Quel suono materiato
di pensiero coscienza stupirsi dell'io
che sorge
quand'uno è cosí concentrato
e penetrato in questa
triplice emissione,
questo soltanto qui è
la forza dei *mantra*.
Chi bramoso di godere
dei detti frutti, durante l'unione,
è tutto concentrato, senza tregua,
sul proprio *mantra*, il prodursi dei *mantra*
egli sa veramente.

Chi voglia che le ruote secondarie
confluiscano in identità
tutte insieme, nella coscienza,
deve, grazie all'opera del suono,
essere ivi dedito a preghiere,

esposte dove fu detto
dei diversi caratteri loro.

Quest'unione, secondo si dice
nello Yogasaṃcāra,
è inoltre la *mudrā* sublime,
cara alle *yoginī*.
Nel loto che sta nello spazio,[1]
in espansione continua, del triangolo
c'è, mai scisso da esso, uno stelo
e la salda radice di questo
è ornata da un fiore di loto
di sedici petali.
Ed il germoglio che nasce
in questo loto tripetale
è generato dal fondersi
in lui del seme e del sangue,
quando attriti l'un l'altro i due loti che stretti
tiene insieme lo stelo di mezzo,
i raggi splendidi e pieni
della luna e del sole che stanno
in mezzo a questi due loti si fondono
nel fuoco.
E questo germoglio è il creato.

Chi faccia suoi, con questa
mudrā dove si uniscono
la luna, il sole ed il fuoco,
i processi di creazione

1 Le linee seguenti, chiare nel loro senso generale, trattano dell'unione e del suo significato simbolico. Il triangolo eccetera sono i genitali.

di permanenza e dissoluzione
stabile asilo d'un tratto
prende nel quarto stato.

Quest'esperienza pensiero
che attraverso otto fasi,
l'immanifesto, il risuono,
il rombo, l'erompere, il croscio,
il suono, la fine del suono, ed un murmure
continuo inarticolato,
sorge nella potenza
e nel possessore di lei
mentre essi penetrati
in quest'eterea *mudrā*
l'un l'altro si baciano e godono
e giocano e s'amano e ridono,
quest'esperienza pensiero,
ecco la forza dei *mantra*.

Chi, nella suprema dimora,
immerso in queste otto ruote
dice spontanea preghiera
ottiene il piano degli otto Tremendi [1]
diviso in ottuplice modo.
Queste otto ruote si nascono,
essendoci ruota d'unione,
nell'andare e venire del soffio,
nella mente, nell'udito, negli occhi,

[1] Questi otto Tremendi sono qui la personificazione di queste esperienze foniche, che, corrispondendo ognuna ad un dato stato di coscienza, sono state in conseguenza ipostatizzate in altrettanti soggetti conoscenti (cfr. l'Introduzione, p. 85).

nel primo contatto degli organi,
nell'istante quand'essi si uniscono
e su nella fine del corpo.

Quel suono non manifesto
che va dal luogo del cuore
fra i seni attraverso la gola
salendo su fino alle labbra,
chi, la scossa cessata,
l'oda in mezzo alle dette due ruote
raggiunge il *nirvāṇa*.
Il soniforme Tremendo
ottuplice che ivi risiede,
sublime, fatto di luce
di risonanza e di tatto,
quest'è, si dice, la mantrica
pervasione suprema.

Questi otto Tremendi poi sono il Dotato di Sensi,
il Senza Sensi, il Vuoto, il Ricco di Sensi,
l'Ornato d'Etere, il Distruggitore,
L'Interiore, il Gutturo-labiale.
E questa è la pervasione
dalla luna alla Transmentale.[1]

Chi ogni azione che faccia la mente tien fissa
su questa pervasione
mai in lui questo stato d'unione vien meno
ed egli è un liberato vivente, immedesimato
col supremo Tremendo.

[1] Tali nomi ricorrono anche nello SvT, vol. v, p. 511. La luna è qui la mezzaluna, su cui vedi indietro, p. 145.

Coloro il cui corpo nel grembo materno
fu procreato in tale unione son detti
"figli delle *yoginī*",
vasi spontanei, senza l'aiuto
di maestri o d'altro, di sano conoscere,
identici a Śiva.
Tale un infante (leggiamo
nel *Vīrāvaliśāstram*) sebbene
ancora nel grembo materno
è infatti identico a Śiva.

Da chi convogliato nell'unico asse[1]
di là da vuoto e non vuoto
ha il fuoco ed il vento,
da chi come liquido in liquido
ha fuso il tridente
"io non sono" si mediti,
superati gli obblighi e il dubbio;
tutte nel corpo suo proprio
le deità si contemplino
e in densa compatta coscienza
la gioia, il trasporto e tutti
i movimenti mentali;
e tutte si riconoscano
per il percettore soltanto
le deità risiedenti,
nelle ruote degli orecchi, del naso,
della bocca, degli occhi e le altre:
Da costui coll'eterea *mudrā*
s'è il supremo successo raggiunto.

[1] Nelle due strofe seguenti, che si trovano nel XXXII capitolo del *Tantrāloka*, Abhinavagupta spiega l'essenza della *mudrā* eterea.

Il proprio corpo gettando d'un subito
entro quasi un abisso lontanissimo,
ambo le mani contratte e fissate,
di questa eterea *mudrā* si goda.

E questo è il sacrificio che si deve celebrare nell'unione. Il sacrificio da celebrarsi nel soffio vitale, il cui pervasivo è stato già esposto e che in virtú del citato pervasivo della coscienza abbraccia tutte le cose, consiste in una sua corroborazione, effettuata consacrandogli offerte propiziatorie, cibi, aromi, incensi, eccetera. Il sacrificio che si deve celebrare nella coscienza, consistente in un consolidamento della certezza che tutte le cose riposano dentro di essa è stato, da parte sua, già descritto.[1]

Se, celebratosi uno di questi sacrifici, il discepolo si mostra, quanto ad essi, pieno di fiducia e puro quindi il cuore, il Maestro, dopo di avergli mostrato tale sacrificio, deve allora eseguire l'iniziazione, la quale è, in questo caso, indipendente da ogni cerimonia esteriore (riso abbrustolito, burro chiarificato, libazioni, eccetera) e si svolge mercé uno sguardo di grazia del Maestro, attraverso una progressiva unificazione, consentita dal pervasivo anzidetto. In tutte le altre cerimonie, dall'iniziazione di un assente fino ai riti occasionali, la procedura rimane esattamente quella di prima, con quest'unica differenza, che

1 Cfr., per esempio, oltre a quanto si è detto nelle linee precedenti, il cap. 4, pp 120-121. Sul pervasivo del soffio vitale si può vedere anche il cap. 6, pp. 144-145.

cioè il posto piú importante lo tiene adesso questo sacrificio. Un settimo sacrificio, prescritto nella scuola Kula, da eseguirsi circa il corpo del Maestro è, infine, il piú elevato di tutti e, celebrato anche una volta soltanto, insieme con quelli precedenti, tutto empie e completa. Lode a Śiva!

Erede di questa dottrina ereditata dal Trika,
dotata di prove visibili o nuda, al contrario, di queste
dettagli da Śambhunātha, che il nettare della pietà
ha reso a lui favorevole, non certo i meriti suoi,

un uomo del Kashmir chiamato col nome di
Abhinavagupta
ha questa Essenza dei Tantra composto in diritte parole.
Deh, per quest'opera tutti, deh, possano giungere a Śiva,
l'essenza divina dei Tantra, che il volgo comune
trascendono.

Correzioni ed emendazioni del testo *

p. 5, l. 1 [p. 100] Togli il *daṇḍa* dopo *iti*.

p. 5, l. 7 [p. 97] Leggo *ity upodghātaḥ* invece di *upodghātaḥ* soltanto.

p. 10, l. 9 [p. 106] Leggi *bhāsitum*.

p. 16, l. 1 [p. 111] Leggi *śuddhāyā*.

p. 18, l. 10 [p. 113] Metti un *daṇḍa* prima di *te*.

p. 21, l. 8 [p. 115] Leggo col MS Kh *prabandha* per *pratibandha*.

p. 22, l. 4 [p. 116] Leggi *unmukhatām* (col MS K) invece di *tadunmukhatām*.

p. 23, ll. 12-13 [p. 117] Per *bhūtam apy artham abhūtam iva* ci si aspetterebbe *bhūta apy artha abhūta iva*.

p. 25, l. 1 [p. 119] Togli il *daṇḍa* dopo *ity ukteḥ*.

* Nelle diverse lezioni del testo da me adottate sono compresi sia errori di stampa del testo edito sia punti che ho creduto opportuno correggere in base al *Tantrāloka*. Questi il lettore sanscritista li può trovare con facilità nei corrispondenti passaggi di quest'opera, che per ragioni di brevità mi è stato impossibile di elencare tutti partitamente. Il numero della pagina e della linea si riferisce all'edizione originale del *Tantrasāra*. Il numero della pagina incluso tra parentesi, alla pagina corrispondente della presente edizione. Talune emendazioni ovvie (soprattutto di interpunzione) e tali da essere implicitamente dichiarate dalla traduzione stessa sono state da me omesse.

p. 29, l. 4 [p. 123] Togli la cifra 3 prima di *tatraiva* e mettila dopo *gṛhītvā*.

p. 36, l. 2 [p. 128] Invece di °*liṅgapūjādyupāyatayā* ci si aspetterebbe piuttosto °*liṅgādayaḥ* (o *liṅgāni*) *pūjādyupāyatayā*. Anche la lezione accettata nel testo edito è tuttavia possibile.

p. 36, l. 11 [p. 128] Leggo *viśrāntim*.

p. 41, l. 6 [p. 133] Leggo *svaprakāśa* invece di *aprakāśa*.

p. 41, ll. 15-16 [p. 133] Apparentemente sono, di questa stanza, andati perduti due *pāda*.

p. 41, l. 19 [p. 133] Leggi *antara* per *āntara*.

p. 42, l. 5 [p. 134] Leggi *sānte* per *mānte*.

p. 42, l. 6 [p. 134] Leggi *sa sa viśiṣṭaḥ* per *samaviśiṣṭaḥ*.

p. 43, l. 1 [p. 135] Leggi *varṇajālam* o qualcosa di simile. Invece di *udbhāvyamānam* leggo *bhāvyamānam*.

p. 43, l. 5 [p. 135] Leggi col MS Kh *nijadhāmasaṃpraveśāt*.

p. 43, l. 7 [p. 135] Leggi *antara*° per *āntara*°.

p. 48, l. 1 [p. 137] Leggo *prāṇa* al posto di *yatna*. (TA, IV, 45-46).

p. 57, l. 3 [p. 146] Leggo *sānupādhau* per *sā upādhau* ed intendo qui *anupādhi* come sinonimo di *śūnya*.

p. 63, l. 9 [p. 152] Preferisco interpungere dopo *saṃpadyate* e togliere in conseguenza la virgola prima di *taduttīrṇām*.

p. 66, l. 7 [p. 155] Leggi *rūdrāḥ*, eccetera, al plurale.

p. 66, l. 9 [p. 155] Leggi °*balākhyāḥ*.

p. 66, l. 11 [p. 155] Togli il *visarga* dopo °*pati*.

p. 67, l. 11 [p. 156] Leggi °*kārāntas*.

p. 70, l. 10 [p. 158] Leggo *kalpite 'pi* invece di *akalpito 'pi*.

p. 82, l. 4 [p. 166] Leggi *rakti°* per *arakti°*.

p. 90, l. 5 [p. 174] Leggi *sparśa°* per *śabda°*.

p. 92, l. 4 [p. 176] Leggi *śivaḥ*.

p. 95, l. 1 [p. 178] Metti un *daṇḍa* dopo *bhāti*.

p. 96, l. 5 [p. 179] Leggi *kaṃcid api* per *kiṃcid api*.

p. 97, l. 2 [p. 180] Preferisco leggere *śivasvabhāvaviśrāntakumbhaṃ*.

p. 101, l. 2 [p. 183] Metti un *daṇḍa* dopo *syāt*.

p. 103, l. 4 [p. 185] Metti una virgola dopo *dhvaṃso* e toglila invece dopo *vikalpasya*.

p. 115, l. 9 [p. 197] La parola *samyak* forma tutto un composto con il seguente *jñānodayaḥ*.

p. 117, l. 8 [p. 199] Leggi *satsevāpatprāptiḥ* (TA, VIII, 66).

p. 125, l. 5 [p. 205] Leggo *jñānī* per *jñāne*.

p. 126, l. 1 [p. 206] Leggi *°napekṣaṇāt* (col MS K). Invece di *tirobhāva iti* ci si aspetterebbe *atha tirobhāvaḥ*.

p. 130, l. 4 [p. 210] Leggi *śarīrāvibhāgavṛtteḥ* (col MS K).

p. 130, l. 5 [p. 210] Le parole *snānavastrādi* sono da separare dal seguente *tuṣṭi°*, eccetera.

p. 133, l. 5 [p. 212] Per *uktāv api* la lezione corretta è apparentemente *muktāv api* e così traduco.

p. 136, l. 3 [p. 214] Per *śuddhi* ci si aspetterebbe una qualche parola significante acqua: e così traduco.

p. 138, l. 6 [p. 216] Togli la virgola dopo *aparam* e leggi *asaṃmukhībhūtaprakāśatvāt*.

p. 139, l. 4 [p. 217] Leggo *parameśvaro* (o *parameśvaro'pi*, come nel MS G).

p. 140, l. 4 [p. 218] Leggi *sṛṣṭisvābhāvyāt*.

p. 141, l. 7 [p. 219] Leggi *°vṛtter* per *°vṛtte*.

p. 141, l. 11 [p. 219] Leggi *°saṃhāravaicitrya°* per *°saṃhārāvaicitrya°*.

p. 141, l. 16 [p. 220] Leggi *āmalasārakaṃ*: dopo di che metti una virgola.

p. 141, l. 17 [p. 220] Togli la virgola dopo *lambikānte*.

p. 142, l. 3 [p. 220] Leggi *nādāntavarti* e separa dal seguente *śakti°* eccetera.

p. 143, l. 4 [p. 222] Metti un *daṇḍa* prima di *tathāpi*.

p. 143, l. 7 [p. 222] Togli il trattino prima di *yataḥ* e mettici un *daṇḍa* dopo.

p. 168, l. 7 [p. 244] Separa *tadanu* dal seguente *dhyānabalāt*.

p. 169, l. 2 [p. 245] Togli la virgola dopo *bahubhiḥ* e metticene una prima.

p. 178, ll. 3, 4 [p. 254] Leggi *jñānāyogyān* e *tacchaktān*.

p. 178, l. 9 [p. 255] Togli la virgola dopo *naimittikam* e mettine semmai una dopo *eva*.

p. 179, l. 3 [p. 255] Leggi *niyataṃ*.

p. 179, l. 8 [p. 256] Preferisco leggere, seguendo il TA (XI, 5-6), *svājñā* invece dell'egualmente possibile *svāpnājñā*.

p. 179, l. 15 [p. 256] Tolgo *ca* dopo *parameśvaraṃ*.

p. 182, l. 4 [p. 259] La lezione *prāharaṇam* mi sembra tutt'altro che sicura. Il senso della parola, come che sia, non mi è chiaro.

p. 183, l. 18 [p. 261] Prima di *citrācandau* aggiungi *uttaraphālgunyādityau* (cfr. TA, X, 16-17).

p. 184, l. 8 [p. 261] Leggo, col TA (X, 19), *sarvayāgānāṃ*.

p. 185, l. 8 [p. 262] Leggi *āvaraṇāvaraṇa°*.

p. 187, l. 2 [p. 265] Leggi *tulā°* per *kula°*

p. 188, l. 7 [p. 266] Testo incerto e forse corrotto. La mia traduzione è confermata dal TA.

p. 188, l. 17 [p. 266] Preferisco leggere *°dhikyād* per *°dhikyaṃ*.

p. 189, l. 13 [p. 267] Leggi col MS K *adharapadme*.

p. 194, l. 8 [p. 272] Leggi *anindatāpravṛtteś*.

p. 194, ll. 9, 10 [p. 272] Togli il *daṇḍa* dopo *akiṃcitkaraḥ* e mettine uno dopo *niṣedhavat*.

p. 194, l. 12 [p. 273] Togli il trattino prima di *tatraiva*: dopo di che metti una virgola.

p. 197, l. 2 [p. 275] Leggi *iti riktā* per *atiriktā*.

p. 198, l. 8 [p. 276] Leggi *ānandakṛttrimāhāra*° (TA, XI, 66).

p. 199, l. 3 [p. 277] Invece dell'egualmente possibile *bhāvayitvā* sarebbe, mi sembra, preferibile leggere *bhāvayitu*, seguito da un *daṇḍa*.

p. 200, ll. 7, 8 [p. 279] Le parole *māyāntaṃ hi* fino a *kalpayet* debbono essere espunte.

p. 201, l. 4 [p. 280] Il testo è corrotto. Restituzione probabile è, secondo me, *śaktilālasā vīrāṇāṃ* o *śaktilālasavīraṇām*. Come che sia, il senso è chiaro.

p. 201, ll. 14 sgg. [pp. 281 sgg.] In tutto questo passaggio mi sono conformato, come ho detto nella prefazione, al testo del *Tantrāloka*, a differenza di questo, piú completo e corretto.

p. 206, l. 5 [p. 297] Per *rase rasam iva sthitam* la lezione corretta è forse *rase rasa iva sthitaḥ* (cfr. TA, XII, 312).

p. 206, l. 6 [p. 297] Leggi *śūnyāśūnyalaye* e cfr. TA, XII, 311.

p. 207, l. 1 [p. 298] La parola °*pūrvaka*°, prima di °*nirapekṣam* mi sembra da espungere.

Appendici e glossario

Prima appendice

La luce e il pensiero si implicano, abbiamo veduto, reciprocamente e di fatto sono una realtà unica sdoppiata solo per esigenze espositive. Il pensiero è l'attività, il dinamismo che lega tra di loro i vari momenti, passati, presenti e futuri, della luce, che, immaginati senza di esso, sarebbero astratte entità, prive di vita. Immaginiamoci, dice Abhinavagupta, il tutto diviso in tante parti. Ognuna di esse è quello che è, cioè una parte, nella misura che implica tutte le altre che vengono prima e dopo di lei. Questa forza che le unisce è appunto il pensiero ed esse sono la luce. Tutte queste parti sono, è vero, di diversa intensità e valore, ma quelle inferiori sono quelle che sono, cioè inferiori, nella misura che contengono quelle superiori e di esse piú trasparenti e piú pure, le quali a loro volta si affermano come tali, in quanto si esprimono attraverso tutte quelle che le precedono. Altre pagine di Abhinavagupta possono essere piú razionalmente serrate, poche sono cosí dense e vibranti, piú personali e, per cosí dire, contese quasi allo spessore della parola, delle 133 sgg. del suo commento alla *Parātriṃśikā*, dov'egli

propone ai suoi seguaci di contemplare senza tregua il tutto appunto come un'unità che si articola sí attraverso diversi momenti, ma dove questi non possono fare a meno l'uno dell'altro. Ascoltiamolo:

"Nella suprema coscienza, quanta è la luce tanto è questo stesso pensiero, su cui si basa il commercio comune. Perciò, in essa le cose appariscono nonché come immagini riflesse, ma in perfetta non-distinzione, cosí come l'acqua nell'acqua o il fuoco nel fuoco.[1] Di quanto, poi, la suprema Dea viene, a scopo d'insegnamento, descritta in parole, di tanto entra anch'essa in uno stato inferiore da lei medesima creato. E cosí la natura del Tremendo, cioè la luce, è evidente in sé e per sé, senza principio, la prima e l'ultima ad un tempo di tutte le cose, eternamente presente. Quanto a Lui perciò che altro può dirsi? Lo schiudersi delle creature e dei princípi, l'espressione del suo stesso sé, Egli l'illumina, luminoso di luce propria, in identità col suo stesso sé e siccome si illumina cosí pure pensa, senza lasciare tuttavia tale suo meravigliarsi. E questo pensiero, che insiste, dunque, su tutta la luce, testimone diretta com'è degli infiniti trilioni di miliardi di milioni delle mayiche dissoluzioni future, è di fatto ad essa identico. Ché se, tale essendo, esso però pensasse alla vista di una cosa, quello che è rispetto alla luce il punto di principio o il punto di mezzo, potrebbe allora sospettarsi che le parti succedenti

1 Mentre nel piano di *māyā* l'attività del pensiero discorsivo concerne solo questo o quell'aspetto dell'oggetto, percepito nella sua interezza soltanto nel momento prediscorsivo della luce (vedi l'Introduzione, pp. 25 sgg.), nel piano transmayico il pensiero è viceversa coestensivo alla luce.

e precedenti di questo tutto non fossero piú invariabilmente connesse l'una coll'altra: di modo che il tutto non sarebbe piú pieno e talune cose apparirebbero e cert'altre no, e infranta sarebbe la non-dualità, e il riposare di tutta la molteplicità (contenuta *in nuce* già negli stadi inferiori della Voce Veggente, eccetera)[1] sulle assise del gran Tremendo non piú sarebbe sostenibile, né la Suprema, ridotta a vano nome, sarebbe piú di tutto ciò la fonte alimentatrice. Ché il tutto, tale essendo, come potrebbe dico, essere ancora alcunché? Se non poggiasse su questo principio, nulla piú di tutto quello che si dispiega davanti a noi, potrebbe in realtà apparire, sí che bene potrebbe dirsi: che non se ne vada la non-pienezza! che non piú le cose appariscano! Che pur si dilegui, infranta, l'idea della non-diversità! Che l'essere il Tremendo il sostrato di tutte le cose, risulti pure un assurdo! Che sorregga solo a parole la molteplicità l'assoluto!

Tutto quello che ci circonda dunque esiste e logicamente si spiega se la luce, fin dal principio, cadendo sull'ultima cosa di tutte ivi appunto, insieme collo stesso pensiero, fermi il passo. Nello stesso tempo infatti che l'ultima parte è quello che è, essa contiene dentro di sé le altre infinite parti che di grado in grado la precedono e che sono da essa abbracciate in modo inscindibile da quello che è la sua stessa natura. Essa illuminandosi e pensandosi in questa maniera è dunque piena ed intatta. Le parti precedenti sono, a loro volta, animate dallo stesso pensiero, dalla stessa luce piena e perfetta già svoltasi circa le parti susseguenti e quindi,

[1] Cfr. indietro, pp. 63-64.

mentre non divorziano, da un canto, dalla pienezza di queste, abbracciano, dall'altro, tutte le altre parti a loro medesime precedenti, le quali sono da esse di forza tirate a far parte della loro stessa natura, inseparabili da essa. Ognuna di esse, illuminandosi e pensandosi in questo modo, è dunque piena ed intatta. Mercé questo processo, la luce delle parti via via precedenti, anche se separatamente considerate, è piena e perfetta, perocché, come abbiamo visto, le parti via via precedenti sono abbracciate di forza ed invariabilmente dalla parte propria al Tremendo e che le due, tre, quattro, eccetera, parti rispettivamente susseguenti sono inseparabili dalla natura delle precedenti. Questo processo si ripete fino alla parte piú vicina (al nostro sé), la quale è appunto considerata il proprio Tremendo, luminoso di luce propria. Ed essa è, insomma, il corpo del Tremendo, il punto di riposo della propria volontà. Ma addestratevi voi stessi a questo pensiero, dedicatevi a quest'esercizio spirituale! Tanto in una regione non accidentata da laghi, da menti, da alberi, eccetera, priva cioè di ogni principio di contrazione, quanto, veduta di lontano, in una regione da ciò accidentata, la vista spazia senza essere da nulla interrotta. Ed il medesimo si ripete in questo caso, ché la vista, se vuol giungere a somministrare una penetrazione nella coscienza, nel Tremendo, deve ugualmente diventare non interrotta.[1]

'Uno volga — come è detto — la vista in una regione

1 Le varie parti della coscienza, per restare all'immagine di Abhinavagupta, debbono essere, cioè, oggetto di una visione totale, che le abbracci tutte quante insieme. L'immagine della montagna ricorre anche indietro, p. 150.

priva di alberi, di monti, di mura.'[1] E quel che segue. Altrimenti, tanto se le varie parti cadessero ad una ad una, a cominciare dalla prima, quanto se il tutto fosse nudo di parti, quale differenza correrebbe tra la coscienza nella sua pienezza e le altre forme di coscienza considerate non piene? La differenza tra quello che è la coscienza piena e perfetta e le forme di coscienza non piene è costituita appunto da un meravigliarsi che comprende, dentro di sé, tutta l'infinita molteplicità. E tutto ciò i seguaci di Siva, aiutati dall'insegnamento dei loro maestri, lo debbono sperimentare da se stessi. Ché se, nelle anime decadute, il loto del cuore non è dischiuso dai raggi della grazia divina, neanche le spine di tutti i ragionamenti piú acuti di questo mondo son valevoli a fenderlo o a dischiuderlo. Questa visione piena e perfetta si può avere, tale e quale, anche a proposito di un vaso. Anche in esso, infatti, la conoscenza non discorsiva arriva, tutta insieme, a quello che è l'ultima parte. Le forme di coscienza discorsive che vengono dopo di essa procedono, da parte loro, di mano in mano, fino alla parte piú vicina all'ultima e, in questo modo, penetrano sempre piú profondamente."

[1] VBh stanza 76.

Seconda appendice

Nella misura che è libertà, il pensiero, l'io, è beatitudine. La beatitudine non è altro se non uno stato di indipendenza, di libertà da ogni sollecitazione estrinseca e quindi di riposo, di "lisi" nel proprio stesso sé. I concetti di riposo, di "lisi", di gustazione, di assaggio e di beatitudine sono da questo lato strettamente connessi l'un l'altro. Ascoltiamo Abhinavagupta:[1]

"La cosiddetta beatitudine non è altro se non un'illuminazione della natura del proprio essere, del proprio sé, in tutta la sua pienezza: la quale illuminazione è naturata di interiore consapevolezza. Si prenda, per esempio, un individuo vincolato dal suo io particolare, non ancora realizzato in tutta la sua pienezza, maculato e contratto dal corpo, eccetera, e si immagini che egli senta che il suo corpo è vuoto e che abbia quindi fame. L'unica occupazione di questo individuo sarà quella di procacciarsi del cibo, questa cosa separata da lui di cui sente bisogno, e, tutto preso da questo desiderio, non potrà, in lui, certo pro-

[1] BV, II, pp. 177 sg.

dursi, in tutta la sua densità, questa consapevolezza di sé di cui abbiamo parlato, ed egli, in tale condizione, sarà quindi privo di beatitudine: essendo la beatitudine costituita appunto di consapevolezza interiore. Quand'egli avrà poi trovato modo di riempirsi il ventre, questo suo senso di non pienezza, causato dal predominare della vacuità anzidetta, sarà senza dubbio scomparso, ma, al suo posto, cominceranno a subentrare, nel suo pensiero, altri desideri fino ad allora latenti, come quello di abbracciare una donna e via esemplificando. Il fatto che un tale sia innamorato di una donna non vieta (come ha detto il maestro Patañjali)[1] che egli debba, per questo, essere disamorato delle altre. Questa beatitudine, per essere congiunta con altri desideri, non è perciò piena, non è la suprema beatitudine, bensí una beatitudine che appartiene alla trasmigrazione, nella quale, 'pur nella possessione, uno è timoroso di perdere in futuro quanto possiede'. E, oltre a ciò, 'una cosa genera desiderio di un'altra cosa e come, tale essendo, potrebbe generare felicità?' In base a questo principio, queste beatitudini ordinarie non sono mai accompagnate dalla completa cessazione di ogni altro desiderio e, in quanto tali, sono perciò non piene. Come modi di beatitudine esse non sono, tuttavia, completamente estranee a questo stato di consapevolezza interiore, che, almeno in parte, è anche in esse. 'Le beatitudini di questi tre mondi (come ha detto Bhaṭṭa Nārāyaṇa) non sono altro se non gocce di questo mare di beatitudine, di questo Dio che — sia lode a Lui! — io

[1] *Yogasūtra*, commento di Vyāsa, 2, 4.

adoro.'[1] Quali sono questi modi di beatitudine? Uno di essi è, per esempio, quello sperimentato mentre si gusta un sapore dolce, eccetera; colui che sta, come si dice, 'fruendo' si trova in effetto in uno stato di coscienza diversissimo da chi mangia in preda alla fame, ma riposa, in questa sua percezione, dentro di sé, quello che, insomma, prevale in tale stato è non già la realtà esteriore, ma il proprio io, il soggetto. Un'altra forma di piacere, diversa dalla precedente ed affatto priva di ogni alterazione estrinseca, si assaggia nello stato di coscienza estetico (come, per esempio, nel *rasa* erotico, eccetera) che, suscitato da una poesia, da un dramma e via dicendo, è immune da ogni possibile ostacolo, come desideri di guadagno, eccetera, ed è, appunto per questo, diverso da ogni forma di beatitudine ordinaria.[2] Questo piacere, privo, come ab-

[1] *Stavacintāmaṇi*, 61.

[2] Il piacere estetico, concepito come un succo o sapore, un gusto (*rasa*) che pervade lo spettatore non è, secondo i retori indiani, altro che un sentimento ordinario (amore, odio, eroismo, eccetera) privo di ogni interesse pratico, non associato all'io ed al mio. Quello che suscita tale stato di coscienza *sui generis* è l'espressione estetica — la poesia ed il teatro soprattutto — la quale ha appunto il potere di liberare i moti ordinari dell'animo dall'influenza dell'io, di "universalizzarli". Tali sentimenti "generalizzati" o "universalizzati" sono gustati, goduti, delibati, dallo spettatore, da cui, grazie a questa "generalizzazione", anche la rappresentazione dei fatti piú dolorosi, che, nella vita ordinaria susciterebbero disgusto e raccapriccio, può essere esteticamente saputa e goduta. Il dolore sta soltanto nell'associazione ad un io ed a un mio e nell'esperienza estetica ed in quella religiosa, dove tale associazione viene in grado diverso a mancare, è veduto dunque in altra maniera, come *rasa*, gustazione, delibazione, beatitudine. Il *rasa* o sentimento estetico, ancorché sia in realtà unico, è empiricamente diviso in nove specie, quanti cioè sono i sentimenti fondamentali dell'animo umano, ossia gioia, riso, dolore, ira, eroismo, paura, disgusto, meraviglia

biamo visto di ostacoli, è chiamato, appunto per questo, gustazione, delibazione, lisi, percezione, riposo nel proprio io, nella propria soggettività. La cosiddetta sensibilità estetica, il fatto di esser dotati di cuore, è determinata e denominata appunto da questo medesimo prevalere del cuore, cioè del pensiero, e, di converso, dal fatto che la parte luce, la quale si basa sul conoscibile, sebbene non cessi per questo di esistere, non è tuttavia in evidenza. I movimenti mentali oggetto di tale gustazione, privi di ostacoli e consistenti in un assaggio sono i nove *rasa*. Tutto ciò è stato da noi ampiamente spiegato nell'*Abhinavabhāratī*, il nostro commento al *Nāṭyaveda*, e chi sia vago di saperne di piú è pregato perciò di consultare quest'opera: dilungarsi qui su quest'argomento rappresenterebbe un ostacolo allo svolgimento del nostro tema. La cosiddetta suprema beatitudine, la 'lisi', il meravigliarsi non è, dunque, altro se non la compatta consapevolezza, la gustazione della propria libertà. Libertà realissima ed inseparabile da quello che è la coscienza...[1] Nell'assaggio di un sapore dolce, eccetera, c'è, tuttavia, tra questa beatitudine e noi, come uno schermo che ci separa, costituito da un contatto colla realtà esteriore. Il medesimo accade di una poesia, di un dramma, eccetera, dove, anche se questo contatto non

pace interiore. I *rasa* corrispondenti — cioè questi sentimenti stessi non piú praticamente vissuti ma esteticamente goduti — sono anch'essi nove, vale a dire l'erotico, il comico, il patetico, il furioso, l'eroico, il terribile, l'odioso, il meraviglioso ed il pacificato. Su tutto ciò vedi il mio volume *Aesthetic Experience according to Abhinavagupta* (Roma 1956) *passim*.

[1] Ometto qui di tradurre una frase che si riferisce al perduto commento di Utpaladeva.

c'è attualmente, c'è tuttavia in modo latente. Ma anche in queste beatitudini limitate, chi si impegna a fondo a cancellare questa parte che fa da schermo, può sorprendere la suprema beatitudine. 'La suprema beatitudine può (com'è stato detto) anche prodursi manifestata dal cibo e dal bere'." [1]

1 VBh., 72. Su tale stanza, eccetera, vedi quanto è stato da noi già detto a proposito della scuola Krama (Introduzione, pp. 70 sgg.) colla quale questo *tantra* è strettamente connesso, e la terza Appendice.

Terza appendice

Sia nell'Introduzione, sia nel capitolo 22 di quest'opera, ci siamo imbattuti in alcuni concetti fondamentali se si vuole intendere lo spirito e gli intenti che animano il mondo cui Abhinavagupta appartiene. Uno di essi è quello di emissione. La coscienza è concepita come una forza, un'energia — e allo stesso tempo e simbolicamente seme — la quale è al principio come riposata in se stessa. Uno spettacolo, una musica, una sensazione piacevole dànno, qualunque essi siano ed in diversa misura, una scossa, commuovono questa forza, la quale, con un'immagine tratta dalla vita erotica, entra in stato di emissione, di beatitudine o meravigliarsi. Certe tra le pagine piú belle consacrate a questa concezione si trovano nel commento alla *Parātriṃśikā* (pp. 45-52). Eccole:

"Tutto ciò che entra attraverso i sensi esterni ed interni sta in forma di coscienza, di soffio vitale, nel canale di mezzo, che vivifica tutte le membra del corpo e, in questa forma, prende il nome di energia. Ora queste stesse forme, suoni, eccetera, che risiedono in tal modo dentro di noi, come quelli che vivificano tutte

le membra e son costituiti da una forza da esse non separata, entrando quindi di nuovo attraverso i canali della vista, dell'udito e via dicendo,[1] destano appunto, alimentativi cosí come sono, destano, dico, mercé di questo loro potere alimentativo, il cosiddetto 'fuoco del desiderio', che consiste in una scossa di questa forza.[2] Infatti è stato detto: 'Da un canto, da un toccar delle membra.' E quel che segue. Un qualunque oggetto dei sensi (anche il solo colore, eccetera) ha il potere di suscitare, in coloro che sono alimentati intensamente dalla forza anzidetta, la citata scossa la quale, perché tutto è in tutto, può perciò essere suscitata da qualsiasi cosa. Tale scossa, può, oltre a ciò, nascere anche da un ricordo, da una rappresentazione discorsiva, eccetera, dove, ben inteso, essa è allora alimentata dagli infiniti suoni, eccetera, che risiedono in potenza nel senso interno, il quale è costituito di tutte le cose. La grande forza soltanto, fatta di tutte le cose, piena ed adulta, può poi nutrire e creare e non già quella non ancor piena o già scemata, come interviene nei bambini e nei vecchi. In questa scossa della forza, poi, questa libertà e quindi potenza di beatitudine

1 Sebbene tutte le cose siano già coscienza e risiedano dentro di noi, tuttavia sembra come che esse entrino in noi attraverso l'attività dei sensi.

2 Questa "forza", cioè la coscienza stessa, è concepita come una specie di emissione che rinnovi incessantemente il mondo. Tale emissione di forza (la forza è identificata a sua volta col seme) è l'effetto dell'unione dei due princípi opposti, Śiva e la Potenza, Sole e Luna eccetera. "Irrorato dalla beatifica emissione prodotta dall'unione dei genitali di Śiva e della Potenza, questo tutto si rinnovella incessantemente." (TA, v, 124; vedi anche MVV, II, stanza 73.) Ogni sorta di piacere e, in senso lato, ogni emozione è concepita come una commozione, una scossa di questa forza.

che possiede la forza medesima, la quale è noi stessi e in quanto tale indivisa — libertà che è la coscienza stessa, il Tremendo, nella sua pienezza, e consiste nel grande pensiero, cioè in un movimento non misurato né dal tempo né dallo spazio — questa libertà è, dico, fonte di piacere. Se, infatti, il colore stesso che passa attraverso gli occhi è fonte di piacere, questo accade soltanto mercé al separarsi della grande emissione, la quale consiste in una scossa della forza. Il medesimo si dica di un canto melodioso, eccetera, che passa attraverso gli orecchi. Negli altri sensi, invece, tutto ciò che vi entra ribolle unicamente in se stesso né riesce dunque a raggiungere piena emissione di gioia.[1] E non altrimenti per coloro che non sono da questa forza alimentati, che non conoscono cioè né ebbrezza né beatitudine (le quali sono appunto costituite dalla scossa di questa forza) e sono quindi simili a pietre, né l'immagine della donna piú bella né il canto piú tenero e melodioso, vibrato da bocca di fanciulla, è cagione di beatitudine piena. E quanto che questa forza non dà alimento, tanto si ha, in proporzione, un sempre piú limitato meravigliarsi.[2] Una completa assenza di meravigliarsi è, in effetto, mancanza di vita. Inversamente, la ricettività estetica, l'essere dotato di cuore[3] non è altro se non l'essere immerso in un intenso meravigliarsi, il quale consiste in una scos-

1 I due unici sensi estetici sono, secondo i retori indiani, la vista e l'udito. Le cose percepite attraverso altri sensi ribollono unicamente nel proprio sé, sono cioè incapaci di rompere le barriere dell'io limitato e degli interessi pratici con esso connessi.

2 Vedi l'Introduzione, p. 72.

3 Sul concetto dell'essere dotato di cuore, cioè sulla sensibilità estetica e religiosa, vedi EGAS, 119; PTV, 81, 136; AEA,65.

sa della forza. Solo chi ha il cuore tutto alimentato da quest'infinita forza alimentativa, solo chi è consueto alla pratica costante di tali fruizioni, solo egli e non altri è dotato, per eccellenza, di questa capacità di meravigliarsi. E questo meravigliarsi c'è anche nel dolore. L'essenza del dolore non è, in effetto, se non un meravigliarsi particolare, cagionato dall'assenza di ogni speranza, il quale si produce, quando la gioia interiore, costituita di forza, che, per esempio, ci diede un figlio o un amante, o per un ricordo, o davanti alla vista di una cosa simile, o per udire grida di aiuto e via dicendo, si schiude tutta in una scossa e si pensa che questo figlio o quest'amante non sarà mai piú. 'Śiva (come ha detto Somānanda) risplende anche nel dolore.' [1]

"La manifestazione del Tremendo, della sede stabile, di Śiva trascendente la famiglia, senza onde, domanda, in effetto, che tutti i soffi, eccetera, che stanno nei canali dei sensi sian saturati e concentrati in un sol punto. Solo in questo caso uno può penetrare nella grande sede centrale della *suṣumnā* [2] e raggiungere cosí uno stato di identità con questa scossa delle proprie potenze: raggiunta la quale e soppressa la molteplicità, uno penetra in un meravigliarsi che è l'io stesso, lo stesso pensiero nella sua pienezza, carico di tutte le sue potenze. Il detto manifestarsi del Tremendo si produce appunto mercé questa penetrazione, la quale

[1] Il passo citato è tratto dalla SD, v, 96: "Se ci fosse obiettato che il dolore eccetera è diverso da Śiva, la scivaità, risponderemmo, è presente anche nel dolore, ed anche quindi davanti ad una cosa dolorosa possiamo provare un sentimento di piacere." Sopra di che cfr. BV, II, 50, 181 e AEA, p. 20.

[2] Cfr. l'Introduzione, pp. 68-69.

è costituita dal separarsi dell'emissione di questa forza del grande *mantra*, e consiste in un compenetrarsi nella coppia dei due Rudra,[1] che è beatitudine ed emissione pienissima. Nella vita ordinaria, per esempio, ognuno può sperimentare da se stesso che, al momento del coito, quand'uno è, cioè, come appoggiato alla gagliardia di questa forza-seme, in stato di identità col canale di mezzo, di là da ogni polarità, si prova un piacere, cagionato da una sensazione tattile intrinseca, il quale è costituito appunto dallo star per nascere di questa scossa di tutta la forza-seme.

"Ora, tutto ciò non si produce rispetto a questo nostro corpo creato ed irreale soltanto, ma, coll'insegnamento e l'esperienza, si può, attraverso queste pratiche, entrare anche nella sede stabile. La quale, come abbiamo veduto, è appunto ottenuta mercé il separarsi dell'emissione di questa forza-seme del grande *mantra*, ed ha, come sua natura, la Dea Suprema, la quale è emissione, libertà e beatitudine e consiste nell'unione di Śiva e Śakti, cioè nel supremo *brahman*. 'Il forte (come sarà detto piú in là) sacrifichi all'emissione...'[2] eccetera. Del pari si veda la strofa: 'Come nel seme di un baniano'[3]... con quanto segue e l'altra, dove si legge: 'Questa è la coppia dei Rudra.'[4]

'Il pensare intensamente (com'è stato detto altrove)[5] al piacere che dà una donna coi suoi movimenti, baci ed abbracci, produce, o Dea, da solo, anche, cioè, se questa potenza in realtà non è presente, un'inondazione di beatitudine.' Questo contatto, in effetto, pen-

[1] Śiva e la Potenza.
[2] PT, 29 b. [3] PT. 24 sgg. [4] PT, 35. [5] VBh, 70.

sato con intensità e riflesso del canale di mezzo, increato e costituito dalla potenza suprema, nella zona dei genitali, produce da solo, anche senza, cioè, un effettivo contatto di donna, una scossa della forza, consistente appunto in tale sensazione tattile interiore. 'Il piacere (com'è stato anche detto)[1] il piacere scosso da contatto di donna e suscitatore di beatitudine, questo piacere di *brahman*, è una realtà autonoma che risiede in noi stessi'."

[1] VBh 69. Cfr. BV, I, 159: "Nel corpo ci sono alcuni centri che costituiscono, per natura, la base della beatitudine, come i genitali, il cuore, il palato eccetera. La sensazione tattile di un godimento erotico, non sperimentata in prima persona, ma inferita, pensata, vagheggiata, eccetera, si riflette in essi e può perfino provocare una emissione seminale."

Quarta appendice

1. *L'alfabeto sanscrito*

Le cinquanta lettere dell'alfabeto sanscrito sono, secondo questa scuola, le seguenti:

vocali: *a ā i ī u ū ṛ ṝ ḷ ḹ e ai o au aṃ aḥ*
consonanti gutturali: *k kh g gh ṅ*
consonanti palatali: *c ch j jh ñ*
consonanti cacuminali: *ṭ ṭh ḍ ḍh ṇ*
consonanti dentali: *t th d dh n*
consonanti labiali: *p ph b bh m*
semivocali: *y r l v*
spiranti: *ś ṣ s h*
la lettera composta: *kṣ*.

Tra le vocali, *a* ed *ā* sono gutturali *i* e *ī* sono palatali, *u* ed *ū*, labiali, *ṛ* ed *ṝ* cacuminali, *ḷ* e *ḹ* dentali, i dittonghi *e* ed *ai*, composti da *a* ed *i*, gutturo-palatali, i dittonghi *o* ed *au*, composti da *a* ed *u*, gutturo-labiali; *aṃ* (o *ṃ*) è una specie di risonanza nasale, chiamata col nome di punto; *aḥ* (o *ḥ*) è un'aspirata finale sorda, chiamata

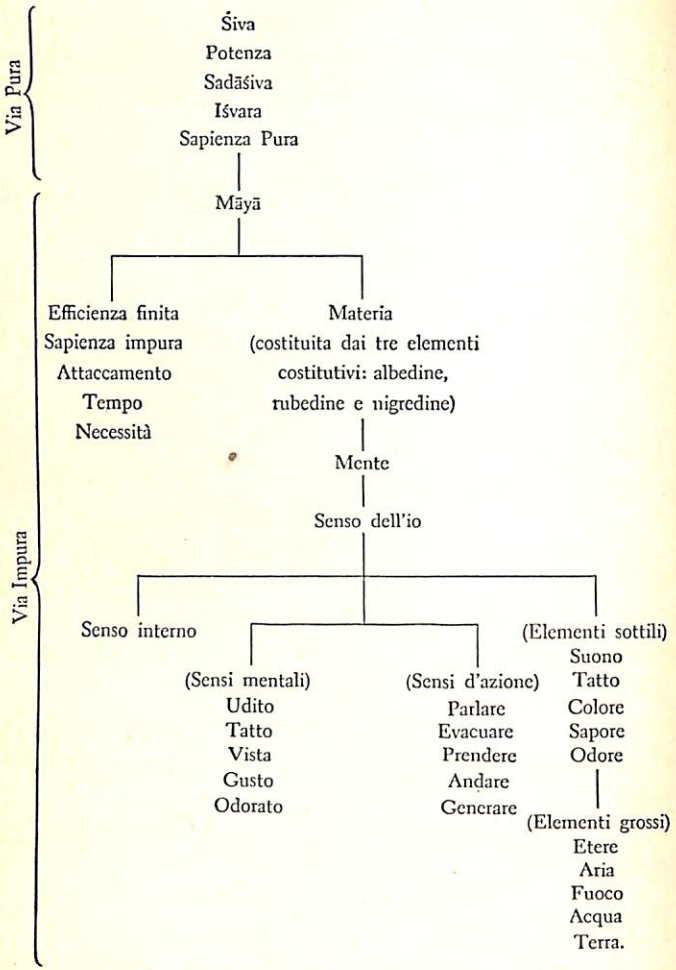
emissione; y ed ś sono considerate palatali; r ed ṣ cacuminali; l ed s dentali; v labiodentale. In ognuna di queste lettere la tradizione religiosa scivaita scorge un certo numero di mezze more, complessivamente 81, che solidificandosi di grado in grado dànno origine alle formule di lode (*pada*), che, benché infinite, sono ristrette, dalle principali, al numero di 81 (queste formule sono Lode a Śiva, Lode alla Signora dell'Etere, eccetera). Le cinque vocali brevi contano due mezze more l'una; le otto vocali lunghe, quattro ognuna; ḷ3, sei; le trentatre consonanti una ciascuna.

L'ordine alfabetico precedente è l'alfabeto normale, ordinario, dove la disposizione delle lettere obbedisce ad una sua logica (prima le vocali, poi le consonanti eccetera). Oltre quest'ordine alfabetico, ce n'è un altro, quello della cosiddetta Inghirlandata (*mālinī*) dove tutte le lettere, vocali e consonanti, sono mescolate insieme senza alcun ordine apparente. Eccolo: *n ṛ ṝ ḷ ḷ3 th c dh ī ṇ u ū b k kh g gh ṅ ı a v bh y ḍ ḍh ṭ jh ñ j ṛ ṭ p ch l ā s aḥ h ṣ kṣ m ś aṃ ṭ e ai o au d ph.*

2. *Tavola delle varie coppie dei contrari e della loro sintesi*

Destra	*Centro*	*Sinistra*
mezzi di conoscenza	soggetto conoscente, soffio verticale, *suṣumnā*, fuoco, emissione unitiva, crepuscolo, ruota finale, accoppiamento, eccetera.	realtà conoscibile
soffio ascendente		soffio discendente
punto (*bindu*)		suono (*nāda*)
piṅgala		*iḍā*
seme maschile (sperma)		seme femminile (sangue)
sole		luna
semi (vocali)		matrici (consonanti)
soggetto possessore [di potenza		potenza
giorno		notte
luce		pensiero
Īśvara		Sadāśiva
alfabeto normale		alfabeto dell'Inghir- [landata
emissione quiescente		emissione immanente.

3. *Tavola dei trentasei princípi*



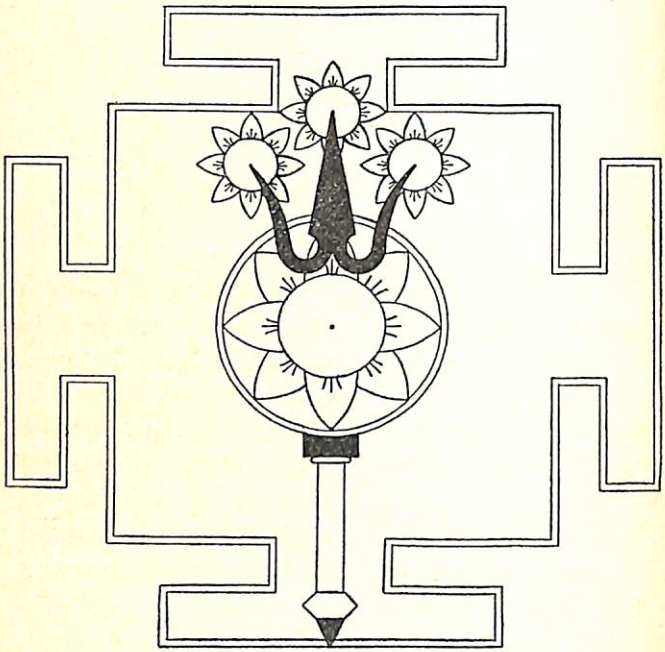
N. B. Tra la materia e la mente, si può immaginare un altro principio costituito dai tre elementi costitutivi non piú in stato di tensione equilibrato, come nella materia, ma di squilibrio.

4. *Il maṇḍala*

Uno degli elementi piú importanti dell'iniziazione è il diagramma magico, il cosiddetto *maṇḍala*, che significa letteralmente "cerchio". Il *maṇḍala*, il quale è un elemento comune a tutte le scuole tantriche, sia buddhistiche sia induistiche, è costituito, in questa scuola, da uno o piú tridenti e loti variamente disposti inclusi dentro un quadrato. La costruzione del *maṇḍala*, secondo parecchi testi sacri, è data nel capitolo xxxi del *Tantrāloka*. Il *maṇḍala* è costruito su un terreno sabbioso ed omogeneo per mezzo di vari fili (*sūtra*) intinti in polveri coloranti (perloppiú bianco e minio) che l'officiante maneggia in modo da descrivere i cerchi e le rette necessari alla sua costruzione. La forma del *maṇḍala* è, come ho accennato, descritta nel xxxi capitolo del *Tantrāloka*, dove Abhinavagupta ne descrive parecchie varietà. Nella tavola a p. 332 è riprodotto, nelle sue linee essenziali (alcuni particolari sono tutt'altro che chiari), il *maṇḍala* fondamentale di

questa scuola che ha, come base, i loti ed i tridenti. Questi possono essere tre (uno al centro, uno a destra ed uno a sinistra) o, come nella presente tavola, uno soltanto.

L'ufficio del *maṇḍala* è quello di essere un supporto



di meditazione. Il *maṇḍala* costituisce, in altre parole, una specie di strumento mnemonico, su cui, a seconda dei riti e delle circostanze, l'officiante modula le sue contemplazioni. Lo spazio che occupa il *maṇḍala* è uno spazio sacro (non altrimenti di quanto accade per un tempio, colla cui struttura simbolica il *maṇḍala* è stret-

tamente connesso), che, come tale, si contrappone a quello profano ed illusorio che lo circonda. Quella stessa natura della realtà che le parole cercano di comunicare concettualmente, il *maṇḍala*, che, come quelle, varia da scuola a scuola e da rito a rito, esprime insomma graficamente. In questo senso, esso è una proiezione grafica del cosmo nei suoi vari elementi. Uno dei riti piú importanti eseguiti in rapporto al *maṇḍala* è il cosiddetto sacrificio interiore, nel quale si viene a stabilire una omologia tra il proprio corpo ed i diversi "princípi" della realtà. L'elemento essenziale del *maṇḍala* è, a questo proposito, il tridente, il quale è l'arma o emblema tradizionalmente attribuito a Śiva. Le varie parti del tridente disegnate nel *maṇḍala* debbono essere meditate ognuna in identità con date parti del corpo e dati princípi della realtà esteriore. La parte inferiore di esso, in fondo al bastone (*daṇḍa*), terminante in un triangolo rovesciato, è la cosiddetta *kuṇḍalinī*, ossia la potenza addormentata in forma di serpente, immaginata dall'officiante nella regione perineica. Il rigonfiamento immediatamente superiore, chiamato, dalla sua forma *āmalasāraka* (l'*āmalasāraka*, è il frutto dell'*Emblica Officinalis Gaertn*), corrisponde al bulbo (*kanda*), e, cosmicamente, ai quattro elementi grossi (terra, acqua, fuoco ed aria), fra i quali è da considerare implicito l'etere. Il bastone, l'asse, corrisponde fisicamente alla *suṣumnā*, arriva fino alla lingua e, cosmicamente, abbraccia tutti i princípi, dagli elementi sottili all'efficienza finita. Sopra di esso c'è il nodo, che corrisponde a *māyā*. Il nodo è sormontato dalla cosiddetta base quadrangolare (*catuṣkikā*), e dal loto, i quali coprono le ultime cinque parti dell'asse e corrispondono al mon-

do puro, transmayico, che dev'essere, fisicamente, meditato tra la lingua e il foro di Brahmā. Nel mezzo del loto, sorretto dalla base, risiede Sadāśiva, in forma di grande cadavere, immaginato cioè come privo della sua potenza, pura luce senza pensiero. Dall'ombelico di Sadāśiva e, fisicamente, da tre fori, tre "eteri" immaginati nella parte superiore del capo, nasce il tridente, o i tre tridenti, i quali, secondo i diversi riti, sono immaginati corrispondere alle potenze di volontà, conoscenza ed azione, alla Suprema, alla Suprema-Infima ed all'Infima, eccetera. Sopra i tridenti ci sono infine tre loti, i quali simboleggiano la dimora delle dette potenze di volontà, e via dicendo. Le varie parti del *maṇḍala* sono, allo stesso tempo, concepite come una proiezione grafica di uno dei *mantra* principali di questa scuola, *sauḥ*. Mentre la lettera *s*, che "pervade" i princípi che vanno dalla terra fino a *māyā*, corrisponde in questo caso all'asse, la lettera *au*, la cui "pervasione" arriva fino alla potenza, equivale al tridente. L'emissione *aḥ* dev'essere meditata nello spazio etereo (i loti, eccetera) di là dal tridente.[1]

[1] Vedi indietro, l'Introduzione, pp. 89 sgg. ed il cap. 22, 1. Cfr. anche MV, IV, 25.

5. *Concordanza degli stati di veglia eccetera coi vari soggetti conoscenti nei diversi princípi* (*cfr. cap. 9, p. 191*)

Dalla terra alla materia (15 divisioni)

natura propria, "enti dotati di organi"	= veglia
"enti privi di organi a causa della dissoluzione"	= sogno
"enti privi di organi a causa della conoscenza"	= sonno profondo
Mantra, Signori dei Mantra, Grandi Signori dei Mantra	= quarto
Śiva	= transquarto

Dall'anima all'efficienza finita (13 divisioni)

natura propria	= veglia
"enti privi di organi a causa della dissoluzione"	= sogno
"enti privi di organi a causa della conoscenza"	= sonno profondo

Mantra, Signori dei Mantra, Grandi Signori dei Mantra	= quarto
Śiva	= transquarto

Māyā (11 divisioni)

natura propria	= veglia
potenza degli "enti privi di organi a causa della conoscenza"	= sogno
"enti privi di organi a causa della conoscenza"	= sonno profondo
Mantra, Signori dei Mantra, Grandi Signori dei Mantra	= quarto
Śiva	= transquarto

Sapienza Pura (9 divisioni)

natura propria	= veglia
Mantra	= sogno
Signori dei Mantra	= sonno profondo
Grandi Signori dei Mantra	= quarto
Śiva	= transquarto

Īśvara (7 divisioni)

natura propria	= veglia
Signori dei Mantra	= sogno
Grandi Signori dei Mantra	= sonno profondo
Potenza	= quarto
Śiva	= transquarto

Sadāśiva (5 divisioni)

natura propria	= veglia
Potenza dei Grandi Signori dei Mantra	= sogno
Grandi Signori dei Mantra	= sonno profondo
Potenza	= quarto
Śiva	= transquarto

Potenza (3 divisioni)

natura propria	= veglia
Potenza d'azione	= sogno
Potenza di conoscenza	= sonno profondo
Potenza di volontà	= quarto
Śiva	= transquarto

Śiva

Potenza d'azione	= veglia
Potenza di conoscenza	= sogno
Potenza di volontà	= sonno profondo
Potenza di beatitudine	= quarto
Potenza d'intelligenza	= transquarto

Glossario *

Accidenti, *upādhi*.
Accumulazione, *pracaya*.
Adorazione, *pūjā*.
Agitazione smaniosa, *lolikā*.
Albedine, ecc., *sattva*, ecc.
Altissimo, Altissima, *Anuttara*, *Anuttarā*.
Assorbimento totale, *samādhi*.
Attaccamento, *rāga*.
Attrazione, *ākarṣaṇa*.

Bagno, *snāna*.
Beatitudine, *ānanda*.
Beatitudine cosmica, *jagadānanda*.
Bulbo, *kanda*.

Caduta di potenza, *śaktipāta*.
Canali, *nāḍī*, *suṣira*.
Cerimonie occasionali, *naimittika*.
Cerimonie perpetue, *nitya*.
Cerimonie volontarie, *kāmya*.
Certezza intuitiva, *prasiddhi*.
Cessazione (10), *nivṛtti*.
Cogitazione, consapevolezza, *parāmarśa*.
Commozione, v. perturbazione.
Compagine, *kalā*.
Compenetrazione, *samāveśa*.
Concentrazione, *dhāraṇa*

* Di alcune parole di piú rara occorrenza, ho indicato il numero del capitolo in cui si trovano.

Concussione (19), *ghaṭṭa-*
Condizioni, v. *accidenti.*
Conoscenza discorsiva, *vikalpa.*
Consacrazione, *adhivāsana.*
Consonanti, *vyañjana.*
Contemplazione, *dhyāna.*
Contrazione, ecc., *saṃkoca, ecc.*
Convenzione, ecc., *saṃketa, ecc.*
Corazze, *kañcuka.*
Corpo sottile, *puryaṣṭaka.*
Corporeo, *piṇḍastha.*
Corteggio, *parivāra.*
Coscienza, *saṃvid.*
Creazione, *sṛṣṭi.*
Crepuscoli, *saṃdhyā.*

Dado (13), *catuṣkikā.*
Dedica dei cordoni, *pavitraka.*
Delibazione, v. *gustazione.*
Determinazione, *adhyavasāya.*
Dischiudersi, ecc., *vikāsa, ecc.*
Disciplina, *niyama.*
Discriminare, *vivic-.*
Dispersione mentale, *vikṣepa.*
Divino, *śāmbhava.*
Dominazione, *īśana.*

Effervescenza, v. *fervenza.*
Efficienza finita, *kalā.*
Eguale, *samanā.*
Elementi costitutivi, *guṇa.*
Elementi grossi, *bhūta.*
Elementi sottili, *tanmātra.*
Emissione, *visarga.*
Emissione inarticolata di voce, *avyaktānukaraṇa.*
Enti dotati di organi, *sakala.*
Enti privi di organi a causa della conoscenza, *vijñānākala.*
Enti privi di organi a causa della dissoluzione, *pralayākala.*
Entità sapienziale, *vidyeśvara.*
Esercizio, *abhyāsa.*
Espansione, ecc., *unmeṣa, ecc.*
Esperienza, ecc., *anubhava.*
Essere proprio, *svabhāva, svarūpa.*
Estrazione, *uddhārana.*
Eteronomo, ecc., *paratantra, ecc.*

Fervenza, *ucchalattā.*

Figlio Spirituale, *putraka*.
Fine del Suono, *nādānta*.
Fissazione (19), *rodhana*.
Fondamento (10), *pratiṣṭhā*.
Formale, *rūpastha*.
Formule di lode, *pada*.
Forte, *vīra*.
Fruizioni, *bhoga*.

Giorni d'adempimento, *parvan*.
Giorno lunare, *tithi*.
Grandi Signori dei Mantra, *Mantramaheśvara*.
Gustazione, *rasanā, carvaṇā*.

Immaginativo, *padastha*.
Immagine, *ābhāsa*.
Immagine riflessa, *pratibimba*.
Impressione, *adhivāsa*.
Impressioni latenti, *vāsanā, saṃskāra*.
Incapsulare, ecc., *samputīkṛ-* ecc.
Infima, *aparā*.
Inghirlandata, *mālinī*.
Iniziazione, *dīkṣā*.
Insenziente, *jaḍa*.
Intelligenza, *cit*.
Interpenetrazione, *v. pervasione*.
Intuizione creativa, *pratibhā*.
Investitura, *abhiṣeka*.
Istituto dei libri sacri, *prakriyā*.

Legnetto per i denti, *dantakāṣṭha*.
Libazione, *homa*.
Liberazione, *mokṣa*, ecc.
Libertà, ecc., *svātantrya*.
Linea spirituale, *saṃtāna*.
Linguaggio, *śabdana*.
Lisi, *nirvṛti, laya*.
Luce, *prakāśa*.
Luoghi santi, *pīṭha*.

Macchia, maculazione, *mala*.
Magnificenza, *vibhava*.
Materia, *prakṛti*.
Matrice, *yoni*.
Meditazione, *v. realizzazione meditativa*.
Mente, *buddhi*.
Meravigliarsi, *camatkāra*.
Mezzaluna, *ardhacandra*.
Mezze more, *pada*.
Mezzo di realizzazione, *upāya*.

Minimo, *aṇu*.
Momenti di transizione, *v. crepuscoli*.
Mondi, *bhuvana*.
Movimento, ecc., *spandana*, ecc.

Natura propria, *svarūpa*, *svabhāva*.
Necessità, *niyati*.
Nigredine, ecc., *tamaḥ*, ecc.

Offerta post mortem, *śrāddha*.
Omento, *vapā*.
Ondazione, *ūrmi*.
Onnipropizio, *sarvatobhadra*.
Operare, ecc., *kal-*, ecc.
Ostacolo, *āvaraṇa*, *righna*.
Ostruttrice, *nirodhikā*.

Pensamento, *āmarśana*.
Pensiero, *vimarśa*, *āmarśa*.
Perforazione (19), *vedhana*.
Permanenza, *sthiti*.
Perturbazione, *kṣobha*.
Pervadente, *vyāpin*.
Pervasivo, *vyāpti*.
Pose, pose del corpo, *karaṇa*, *āsana*.
Potenza, *śakti*.
Potenziato, *śākta*.
Poteri magici, *siddhi*.
Potestà, *adhikāra*.
Pratica devota, *upāsā*.
Presunzione, *abhimāna*.
Princípi, *tattva*.
Proibizioni, *yana*.
Proiezione, *nyāsa*.
Propensioni mentali, *vāsanā*.
Prova visibile, *pratyaya*.
Punto, *bindu*.

Quiescenza (10), *śānta*.

Radice, *mūla*.
Rappresentazioni discorsive, *vikalpa*.
Realizzazione meditativa, *bhāvanā*.
Regolare, *samayin*.
Regole da osservare dopo l'iniziazione, *śeṣavṛtti*.
Regole disciplinari, *caryā*.
Respirazione, *uccāra*.
Riassorbimento, *saṃhāra*.
Rigonfiamento (13), *āmalasāraka*.
Riposo, ecc., *viśrānti*.
Rubedine, ecc., *rajaḥ*, ecc.
Ruota, *cakra*.
Ruota finale, *dvādaśānta*.

Sacramenti, *saṃskāra*.
Sacrificio funebre, *antyeṣṭi*.
Sapienza (10), *vidyā*.
Sapienza impura, *aśuddhavidyā*.
Sapienza pura, *śuddhavidyā*.
Scossa, v. *perturbazione*.
Scritture, sacre scritture, *śāstra, āgama*.
Sé, *ātman*.
Seggio (13, 22), *āsana, pīṭha*.
Senso dell'io, *ahaṃkāra*.
Senso interno, *manaḥ*.
Senso prodotto dell'io, v. *senso dell'io*.
Senza-Supporto, *Anāśrita*.
Serpentina, *kūṇḍalinī*.
Signore, *Īśvara, Parameśvara*.
Signori dei Mantra, *mantreśvara*.
Simbolo, *liṅga*.
Soddisfare e propiziare, *tṛp-*.
Soffio ascendente, *prāṇa*.
Soffio discendente, *apāna*.
Soffio equilibrante, *samāna*.
Soffio pervadente, *vyāna*.
Soffio verticale, *udāna*.
Soffio vitale, *prāna*.
Soggettività, *pramātṛtā*.
Splendere (v. *vibrare*), *sphur-*.
Stupirsi, v. *meravigliarsi*.
Superficie sacrificale, *sthaṇḍila*.
Suprema, *parā*.
Suprema-Infima, *parāparā*.

Tracce latenti, v. *impressioni latenti*.
Transformale, *rupātīta*.
Transquarto, *turyātīta*.
Trasmigrazione, *saṃsāra*.
Tremendo, *Bhairava*.

Varietà dei supporti, *sthānaprakalpana*.
Via, *adhvan*.
Vibrare (v. *splendere*), *sphur-*.
Vibrazione, *spanda*.
Vocali, *svara*.
Volontà, *icchā*.

La presente serie della Biblioteca Boringhieri, che riprende un gruppo di testi pubblicati dalla casa editrice nella collana "Enciclopedia di autori classici" diretta da Giorgio Colli, si propone di offrire a un pubblico non specializzato alcuni dei documenti piú significativi in cui, nel corso dei secoli, ha trovato espressione il pensiero filosofico-religioso dell'India.

Sempre piú numerosi sono infatti coloro che si volgono con interesse all'Oriente non solo per il desiderio di approfondimento culturale ma per la volontà di avvicinare una saggezza che non è la nostra.

Dall'India ci sono giunti i Veda che, se non i piú antichi in senso assoluto, sono senza dubbio fra i piú antichi documenti religiosi dell'intera umanità; la loro datazione è incerta: qualcuno li fa risalire al 3000 a.C., ma la maggioranza degli studiosi li colloca in un arco di tempo che va dal 1800 all'800 a.C. Scritti in sanscrito vedico, una lingua anteriore al sanscrito classico e quindi piú vicina all'antico indoeuropeo, essi rappresentano il patrimonio di conoscenza (conoscenza sacra) degli antichi Ariani e sono in numero di quattro: Ṛg-veda, Yajur-veda, Sāma-veda e Atharva-veda. Il primo è una raccolta di inni dedicati agli dèi del pantheon indoiranico (Agni, Varuṇa, Indra, Rudra, Mitra ecc.); l'Yajur-veda si compone di formule liturgiche ad uso sacrificale, mentre il Sāma-veda è un insieme di canti rituali; all'ultimo, che rappresenta il sapere di una particolare classe sacerdotale,

solo piú tardi venne riconosciuto il carattere sacro degli altri; infatti al sacerdote (*brāhmaṇa*) era indispensabile, ma sufficiente, solo la conoscenza dei primi tre, che costituivano un tutto organico noto sotto il nome di Triplice Conoscenza.

Prima di andare innanzi in una panoramica delle forme di pensiero sviluppatesi in India nel corso dei secoli giova porre in rilievo una nota comune, salvo poche e trascurabili eccezioni, a tutta la speculazione indiana, quella cioè che il Tucci definisce "preoccupazione soteriologica": quel che interessa non è la conoscenza del mondo fisico, del "fuori di sé", al fine di padroneggiarlo e asservirlo, bensí la conoscenza del Sé, del posto dell'uomo nell'universo e dei suoi rapporti con il Tutto ai fini del conseguimento della salvezza. Si tratta quindi di un tipo di speculazione ben diverso (tenuto debito conto delle eccezioni) da quello che ha prevalso e prevale in Occidente; svincolarsi dalle false concezioni e dalle passioni che incatenano l'uomo al divenire, al *saṃsāra*, e conseguire la liberazione (*mokṣa*), questa è la sola cosa che preme al saggio, sia che per liberazione s'intenda, con le scuole "ortodosse", il ricongiungimento dell'anima individuale (*atman*) con la suprema realtà (*Brahman*), sia che per essa s'intenda invece, col Buddhismo, il conseguimento del *nirvāṇa*, cioè dell'estinzione. Questa preoccupazione soteriologica comune a tutte le scuole fa sí che, in rapporto alla speculazione indiana, non si possa parlare di "sistemi filosofici" in senso assoluto, nel significato che si dà in Occidente a questa espressione, ma soltanto di sistemi filosofico-religiosi.

Alla letteratura vedica appartengono anche le Upaniṣad, le piú antiche delle quali furono probabilmente composte intorno al 1000 a.C., mentre le piú recenti risalirebbero solo al 400-300 a.C. Esse contengono "in nuce" le premesse non solo del Vedanta, ma della maggior parte

dei sistemi indiani, compresi quelli che se ne sono poi resi indipendenti sviluppando un indirizzo autonomo. Anzi, secondo Bloomfield, "non vi è alcuna forma importante del pensiero indú, incluso l'eterodosso Buddhismo, che non abbia le sue radici nelle Upaniṣad". In questi preziosi documenti si agitano i piú pressanti problemi dell'Essere, del *Brahman* e del Sé o *Atman*. Rappresentano pertanto i piú poderosi sforzi che l'intelletto umano abbia mai compiuto nell'intento di svelare il mistero che lo circonda.

Sulla base dei Veda si sono sviluppate alcune scuole le quali, pur nella diversità degli indirizzi, riconoscono tutte quel patrimonio di conoscenza; questo sovrano principio di autorità viene decisamente scosso, nel sesto secolo a.C., solo dal Buddhismo e dal Jainismo. Per questa ragione i due sistemi vennero giudicati entrambi "eterodossi" dalle scuole tradizionali.

Dei sistemi che hanno raccolto l'eredità dei Veda i piú importanti sono il Sāṃkhya, lo Yoga e il Vedanta.

Sāṃkhya e Yoga sono entrambi concezioni realistiche: ambedue ammettono l'esistenza reale del mondo, il quale si regge su due princípi opposti e complementari: da una parte il *puruṣa*, essenza spirituale dell'uomo, dall'altra la *prakṛti*, equivalente di *natura naturans*. La prakṛti a sua volta si manifesta con tre diverse qualità o modi di essere (*guṇa*): *sattva* (leggerezza, luminosità, intelligenza), *rajas* (passione, energia) e *tamas* (tenebre, inerzia); dall'equilibrio di queste tre qualità o dal prevalere di una di esse sulle altre dipende la molteplicità delle manifestazioni dell'Essere. La differenza principale fra il Sāṃkhya e lo Yoga sta nel fatto che, mentre il primo è una dottrina atea, l'altro, al contrario, postula l'esistenza di un Dio (Iśvara); inoltre, mentre il Sāṃkhya, ai fini della salvezza, pone l'accento sulla conoscenza, lo Yoga insi-

ste invece sulla disciplina mentale; tale è infatti il significato del termine sanscrito *yoga*, equivalente del latino *iugum*, giogo. Le "Sāṃkhyakārikā" di Īśvarakṛṣṇa sono il piú antico testo sāṃkhya a noi pervenuto, databile attorno al quarto-quinto secolo d.C. Grande incertezza regna invece tuttora sulla datazione dei "Yogasūtra" (aforismi sullo Yoga) e sulla persona del loro autore, non essendosi ancora chiarito se si tratti del famoso grammatico Patañjali vissuto nel secondo secolo a.C. o di un altro Patañjali vissuto molto piú tardi, fra il quinto e il sesto secolo d.C. È probabile però che si tratti di quest'ultimo.

Se col Sāṃkhya e lo Yoga si rimane sul terreno di una concezione realistica, col Vedanta, uno dei prodotti piú genuini della spiritualità indiana, il pensiero si slancia verso le piú eccelse vette dell'idealismo e del misticismo. Le varie manifestazioni dell'Essere, tutti i fenomeni, sono *māyā*, illusione, vuote e fallaci apparenze; unica Realtà è il *Brahman* o *Atman*, l'Assoluto, l'Ineffabile; questo non vuol dire però che il mondo non esista: esso ha una realtà relativa, come quella di un miraggio; le cose, in altri termini, sono soltanto *fainómena* nel senso etimologico della parola (quel che appare). Anticipazioni di questo sistema si trovano già nelle Upaniṣad, in cui dell'Assoluto, *Brahman*, si parla solo in termini negativi: *neti, neti* (non è cosí, non è cosí). Tra i massimi rappresentanti del Vedanta ricordiamo Śaṅkara, vissuto fra l'ottavo e il nono secolo, e Rāmānuja (fine dell'undicesimo secolo).

Indipendenti dalla tradizione vedica abbiamo lo Śivaismo, il Buddhismo e il Jainismo; gli ultimi due, anzi, in netto contrasto con essa e con una decisa prevalenza dell'elemento etico.

Nelle scuole śivaite il dio Śiva, il terribile Rudra del

pantheon vedico, assurge al rango di Essere supremo e diviene centro di culto e di pratiche devozionali, mentre gli altri due aspetti della Trimūrti, Brahmā e Viṣṇu, rimangono nell'ombra; un processo analogo avviene nelle sette visnuite, in cui al posto di Śiva troviamo Viṣṇu. Si delinea cosí un sistema che, incentrandosi sulla fede e la devozione, soddisfa le istanze religiose delle masse piú di quanto non facciano le astratte speculazioni filosofiche di altre scuole. La creazione del mondo, il suo pieno manifestarsi, il suo declinare e dissolversi in cicli sempre rinnovantisi sono opera di Śiva, di "colui al cui schiudere e chiuder di ciglia il mondo nasce e si dissolve"; processo iconograficamente rappresentato con la danza del dio. Pertanto, fine ultimo del credente, dello *yogin*, non è la "liberazione", bensí l'unione mistica (*yoga*) con la divinità. Apostolo dello Śivaismo sarebbe stato Vasugupta (ottavo-nono secolo) al quale, secondo la tradizione, lo stesso Śiva avrebbe rivelato in sogno l'esistenza degli Śivasūtra incisi su una roccia; anche lo "Spandakārikā" sarebbe stato compilato da lui, mentre è ignoto l'autore dei "Pāśupatasūtra", il piú antico testo sullo Śivaismo a noi pervenuto, in cui il dio viene adorato sotto l'aspetto di Paśupati, il Signore degli animali.

Strettamente collegato allo Śivaismo è lo Śaktismo o Tantrismo indiano (da *tantra* che vuol dire "libri", cioè "testi sacri"), che ebbe il suo massimo sviluppo nel Kashmīr (da non confondersi col Tantrismo tibetano a impronta buddhistica). Nelle scuole tantriche il culto si incentra sulla Śakti, potenza del dio, creatrice e distruttrice insieme, rappresentata nell'iconografia come sua paredra, talora in aspetto terrifico, e indicata con diversi nomi: Durgā, Pārvatī, Kālī, Umā. La Śakti rappresenta in altri termini il momento dinamico, attuale della divinità, causa efficiente del nascere e del dissolversi dei

mondi. I due testi fondamentali del sistema sono il "Tantrāloka" e il "Tantrasāra", entrambi composti da Abhinavagupta verso l'inizio dell'undicesimo secolo.

È probabile che tanto lo Śaktismo quanto lo Śivaismo non siano autentiche dottrine ariane, ma che affondino le loro radici nelle concezioni e nei culti di antiche popolazioni autoctone dell'India, forse di razza dravidica; danno consistenza a questa ipotesi alcuni reperti venuti alla luce durante gli scavi eseguiti a Mohenjo-daro, nella valle dell'Indo: raffigurazioni di una divinità maschile in cui si sarebbe ravvisato un proto-Śiva e alcuni oggetti di forma fallica che ricordano il *liṅgam*, simbolo della potenza creatrice di Śiva.

Ed eccoci ai due grandi movimenti sorti nell'India quasi contemporaneamente e che hanno in comune, come già si è detto, il prevalere dell'esigenza etica su quella speculativa: il Buddhismo e il Jainismo. Ambedue questi movimenti segnano una decisa rottura con la tradizione vedica.

Iniziatore del Buddhismo fu Gautama Siddhārtha (Gotama Siddhattha in lingua *pāli*), figlio del capo di un piccolo stato aristocratico (e non di un re, come talvolta si legge) dell'India nordorientale, presso gli attuali confini col Nepal. La sua famiglia apparteneva alla potente tribú degli Śākya (Śākiya) di casta *kṣatriya* (*khattiya*), la casta dei nobili o guerrieri. Incerta la data della sua nascita, da collocare comunque con molta attendibilità fra il 564 e il 557 a.C. Vuole la tradizione che siano stati quattro incontri, durante le sue uscite dal palazzo, a rivelargli la miseria e la precarietà del mondo e a fargli prendere l'irrevocabile decisione di abbracciare la vita ascetica: avrebbe incontrato dapprima un vecchio, poi un ammalato, quindi un morto che veniva portato al luogo dell'incinerazione, e infine un asceta, dalla cui

espressione di calma e di serenità venne profondamente colpito. Abbandonata la lussuosa dimora paterna, abbandonati la moglie e il figlioletto appena nato, il giovane Siddhattha indossò la veste gialla dell'asceta mendicante, fermamente deciso a scoprire la via della salvezza. Dopo aver seguíto senza frutto gli insegnamenti di due rinomati maestri dell'epoca e dopo aver inutilmente sperimentato delle macerazioni, al termine di una notte trascorsa in meditazione al piede di un albero conseguí l'Illuminazione e divenne un Buddha, uno Svegliato. Spese il resto della sua vita nell'indicare la via della liberazione ai suoi monaci, i *bhikṣu* (*bhikkhu*) e a tutti i laici, senza distinzione di casta, che esplicitamente glielo chiedessero. Si spense ottantenne dopo aver predicato per circa quarantacinque anni.

L'insegnamento del Buddha prende le mosse dalle quattro "nobili verità", argomento del primo discorso da lui tenuto nel Parco delle Gazzelle di Benares. La prima di queste verità si riferisce al dolore: la nascita è dolore, l'invecchiamento, la malattia e la morte sono dolore, l'essere uniti a quel che non si ama e l'essere separati da quel che si ama sono dolore, il non ottenere quel che si desidera è dolore. La seconda verità indica l'origine del dolore: la brama, l'inestinguibile "sete" che condanna l'uomo a rinascere continuamente. La terza, logica conseguenza della precedente, riguarda l'annientamento del dolore che si ottiene con la soppressione della "sete", col distacco. L'ultima verità addita il sentiero che conduce alla salvezza e che è costituito di otto sezioni: retta visione, retta risoluzione, retta parola, retta azione, retta vita, retto sforzo, retta consapevolezza, retta concentrazione.

Come si può facilmente dedurre da questi accenni l'insegnamento del Buddha si riduce essenzialmente a una tecnica ascetica, a una dottrina "pragmatica" che ha

per fine la definitiva liberazione dal ciclo delle rinascite (*saṃsāra*) e il conseguimento dell'estinzione o *nirvāṇa* (*nibbāna*). Qualunque pratica non rientri nel sentiero ottopartito è del tutto inutile, quand'anche non risulti dannosa; inutili pertanto i sacrifici offerti agli dèi, le preghiere e le recitazioni di *mantra* (formule magiche) della liturgia brāhmaṇica: gli dèi, facendo anch'essi parte del divenire, del *saṃsāra*, non possono far nulla per noi; inutili del pari le speculazioni metafisiche e le polemiche tenute in tanto onore dalle altre scuole: il sapere (ammesso che si possa sapere) se il mondo è eterno o non eterno, se è finito o infinito, se spirito e corpo sono la stessa cosa o cose diverse ecc. non servirebbe a nulla ai fini della liberazione. Sarebbe toccato alle scuole del Mahāyāna e a quelle del Vajrayāna il compito di elaborare una metafisica e un'ontologia che, per la sublimità dei loro concetti, toccano le piú alte vette del pensiero filosofico-religioso. Col nome di Mahāyāna (Grande Veicolo) viene designata quella branca del Buddhismo sorta sul tronco dell'antica dottrina nel secondo secolo d.C. e sviluppatasi nei secoli successivi in Cina, Corea e Giappone; viene invece comunemente riservata la denominazione di Hīnayāna (Piccolo Veicolo) alla dottrina originaria trapiantatasi nel Ceylon e nel Sudest asiatico, ma è piú esatta la designazione di Theravāda (Dottrina degli Anziani). Vajrayāna (Veicolo Adamantino) è il Buddhismo tibetano, impropriamente chiamato Lamaismo.

La dottrina predicata dal Buddha venne codificata in un vasto *corpus* canonico diviso in tre sezioni o canestri (*piṭaka*): la prima sezione (Vinaya-piṭaka) riguarda la disciplina monastica; la seconda (Sutta-piṭaka) comprende i discorsi o enunciati sia del Buddha medesimo sia dei suoi piú eminenti discepoli; la terza (Abhidhamma-piṭaka), elaborata in epoca piú tarda, è una specie di

"scolastica", una trattazione sistematica degli argomenti esposti nel Sutta-piṭaka. La lingua adoperata non è piú il sanscrito, come nei testi degli altri sistemi di pensiero, ma il *pāli*, una lingua evolutasi forse dal *māgadhī* (il volgare parlato nella regione in cui il Buddha aveva svolto la sua missione) e riservata, a quanto pare, soltanto alla stesura dei testi buddhisti, canonici e post-canonici.

Intorno al 1000 il Buddhismo, che già aveva cominciato a declinare sia per la rinascita del Brāhmanesimo ad opera del Vedanta, sia per la concorrenza delle sette induiste (sivaite e visnuite) piú atte a soddisfare le istanze fideistiche delle masse, ricevette un colpo decisivo dall'invasione musulmana e scomparve quasi del tutto dall'India, sua patria. Ma già da tempo ne aveva varcato i confini espandendosi a ventaglio su tanta parte dell'Asia.

Antesignano del Mahāyāna, affermatosi principalmente in Cina e in Giappone e suddivisosi col tempo in numerose scuole, fu il celebre pensatore indiano Nāgārjuna, vissuto nel secondo secolo d.C., una delle piú grandi figure del Buddhismo. La scuola da lui fondata e che prese il nome di Madhyamaka (la Via di Mezzo) sostiene che la suprema realtà è il Vuoto (*Sūnyatā*), che sarebbe però un grave errore concepire come il nulla; il Vuoto è l'assenza di natura propria delle cose e dei fenomeni: questi esistono solo in virtú dei loro reciproci rapporti; in sé e per sé non hanno alcuna realtà. L'opera fondamentale di Nāgārjuna, che per l'appunto contiene in germe le future dottrine mahāyāniche, è il "Madhyamakakārikā" (le Stanze del Cammino di Mezzo). Altri due eminenti precursori del Grande Veicolo furono Asaṅga e Vasubandhu, fondatori della scuola idealistica Yogācāra in cui si sostiene l'esistenza di una "coscienza deposito" (*ālayavijñāna*), prima manifestazione dell'Assoluto, dalla quale si evolve l'illusoria e multiforme realtà oggettiva.

Il grande successo del Mahāyāna, nonostante le sue implicazioni metafisiche, si spiega con l'aver esso sostituito l'ideale dell'*arahant* (il "santo" del Theravāda) con quello del Bodhisattva ("Essere sostanziato di risveglio"), che rinuncia al *nirvāṇa*, pur avendolo conseguito, per dedicarsi interamente alla salvazione degli altri. Le scuole mahāyāniche, e in particolare quella della Terra Pura che si incentra nel culto di Amitabha (Amida in giapponese), hanno trovato pertanto una vasta eco nelle aspirazioni religiose delle masse, per le quali il Theravāda rappresentava come una "porta stretta" di difficile accesso.

Il Vajrayāna o Veicolo Adamantino è una forma esoterica di Buddhismo affermatasi nel Tibet nel settimo secolo, ma è probabile che sporadiche infiltrazioni si siano verificate prima di tale epoca. Il concetto base è che la natura di ogni essere è fondamentalmente pura e inalterabile come quella del diamante (*vajra*), che si identifica con la suprema realtà; quindi potenzialmente ognuno è un Vajrasattva ("Essere adamantino") e la liberazione consiste nel rendersene consapevoli squarciando i veli dell'ignoranza. Per ottenere questo l'adepto deve sottoporsi a delle pratiche di iniziazione accompagnate da un particolare tipo di meditazione in cui si utilizzano speciali diagrammi detti *maṇḍala*. Inoltre in alcune sette di questo Veicolo, anziché sforzarsi di liberarsi dalle passioni, si tende a sublimarle utilizzandole ai fini del conseguimento finale. I principali artefici di questa forma di Buddhismo furono, anche se con indirizzi diversi, Padmasambhava e Tsoṅ-k'a-pa.

Il Jainismo, sorto contemporaneamente al Buddhismo, non ebbe la fortuna di quest'ultimo perché, pur avendo avuto larga diffusione nell'India, non riuscí a varcarne i confini. Iniziatore del movimento fu Vardhamāna, di poco piú anziano del Buddha, detto il Mahāvīra (il

"Grande eroe") o il Jina (il "Vittorioso"); da quest'ultimo epiteto derivò il nome della scuola. Sembra però che la dottrina sia molto piú antica: risalirebbe a circa duecentocinquant'anni prima, e Pārśva ne sarebbe stato il vero fondatore; Vardhamāna non avrebbe fatto altro che riordinarla ed elaborarla in un sistema organico. Il canone, trasmesso dapprima oralmente, sarebbe stato messo per iscritto solo verso il quinto secolo d.C. in un pracrito (volgare) detto *ardhamāgadhī* ("mezzo *māgadhī*"); il che è comprensibile, dato che la predicazione del Mahāvīra si era svolta nello stesso territorio di quella del Buddha, cioè nel reame del Magadha. Delle dodici sezioni (*aṅga*) di cui questo canone era originariamente composto ne rimasero soltanto undici, essendosi perduto il dodicesimo.

Secondo il Jainismo la realtà poggia su due categorie: *jīva* (principio cosciente, *vis vitalis*) e *ajīva* (principio incosciente, inanimato e inerte); nell'essere vivente questi due princípi si manifestano come anima e corpo. Il *jīva* è originariamente puro e perfetto nella sua essenza, ma purezza e perfezione vengono offuscate dall'incontro con la materia; ne viene di conseguenza che, per conseguire la liberazione, bisogna che il *jīva* soggioghi e domini la materia che tende a trascinarlo in basso; questo esso ottiene con le sue tre facoltà: *darśana* (visione), *jñāna* (conoscenza) e *cetana* (determinazione, volontà).

L'etica jainista ha molti punti di contatto con quella buddhista; i precetti che il seguace deve osservare sono pressoché identici nei due sistemi, con una esasperazione però, da parte dei Jaina, del concetto dell'*ahiṃsā* (la "non violenza"): nella loro preoccupazione quasi patologica di non recare danno ad alcun essere vivente essi giungono a eccessi talora incompatibili con una vita normale.

Nel 79 d.C. la comunità dei Jaina subí una scissione determinata da controversie in materia di dottrina e di comportamento etico: quelli che, rimanendo fedeli alla tradizione, rinunciarono a qualsiasi indumento si chiamarono *digambara* ("vestiti di aria"); gli altri adottarono una tunica bianca e si chiamarono *śvetāmbara* ("bianco-vestiti").

Abbiamo passato in rapida rassegna le piú importanti espressioni del pensiero filosofico-religioso indiano, la cui fioritura, pur accettando una datazione bassa dei primi Veda, copre approssimativamente un arco di almeno venti secoli. Salvo qualche rara eccezione, tutta la speculazione posteriore al Vedanta, fino all'incontro con l'Occidente, non consiste in altro che in rielaborazioni e sviluppi dei filoni precedenti; questo fenomeno non è peculiare dell'India: qualcosa di simile è avvenuto nella Grecia classica con le scuole post-socratiche e in Cina con il Confucianesimo e il Taoismo (fatto strano, certamente casuale, Socrate, il Buddha, Confucio e Lao-Tze erano contemporanei!)

Con la dominazione inglese, instauratasi nella seconda metà del diciottesimo secolo, si manifestarono nuovi indirizzi tendenti a una fusione delle tradizioni autoctone col pensiero occidentale; questo avvenne specialmente nel Bengala, dove nel 1824 nacque ed ebbe notevole sviluppo il Brahmosamāj (la "Società di Dio") che ripudiava in maniera decisa il politeismo tramandato dai Veda. Non mancarono però insigni pensatori e mistici rimasti fedeli alle antiche tradizioni, come Rāmakrishna (1836-1886) e Aurobindo (1872-1950), né qualche voce isolata, contraria a qualsiasi forma di pensiero sistematico, come quella di Krishnamurti (nato nel 1897).

Comunque, si accolga o si respinga la tradizione vedica, attraverso tutti i sistemi circola lo stesso spirito,

lo stesso anelito di ricerca, e a tutte le menti si ripropone il grande interrogativo che si era posto l'ignoto autore del Ṛig-veda: "Donde questa creazione sia venuta, se l'ha prodotta lui (il Dio) o no, il suo custode nel piú alto cielo certo lo sa, o forse non lo sa nemmeno lui."

V. T.

61-7485-X

"Tutte le cose che stanno davanti a noi non sono altro che un'immagine riflessa nel cielo della conoscenza."

"La natura propria del Signore è la coscienza in tutta la sua pienezza; e la sua potenza non è se non questa pienezza. Questa potenza dai sacri testi viene chiamata con vari nomi, corrispondenti ai suoi diversi aspetti, volendosi con questo significare che essa può stare nel cuore dei contemplanti non importa se in questa o quella forma."